ÉTUDES SYRIAQUES

12

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine

GEUTHNER

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine

Collection Études Syriaques

Direction

Françoise Briquel Chatonnet
Muriel Debié
Alain Desreumaux

Comité scientifique

André Binggeli
Pier Giorgio Borbone
Dominique Gonnet
Jean-Claude Haelewyck
Charles Naffah
Flavia Ruani
David Taylor
Émilie Villey

ÉTUDES SYRIAQUES

12

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine

Volume édité par
Pier Giorgio Borbone et Pierre Marsone

GEUTHNER

Couverture

Stèle chrétienne bilingue provenant d'Olon-Süme (Mongolie-Intérieure), datée de 1327. Le texte en chinois et vieux-turc, ce dernier répété en écriture syriaque et ouïghoure, mentionne le défunt « Abraham Tömüräs, gouverneur ». Crédit : reproduit de A. Chow (éd.), *The Silk Road in Inner Mongolia*, Hong Kong, 2007, p. 221.

© 2015, S.N. LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.
16, RUE DE LA GRANDE CHAUMIÈRE - 75006 PARIS

ISBN : 978-2-7053-3937-1

Tous droits réservés

Composition de la couverture
Vincent Castevert

Aux chrétiens de l'Église d'Orient

La douzième table ronde de la Société d'études syriaques à l'origine de ce volume, organisée par Pier Giorgio Borbone et Pierre Marsone le 14 novembre 2014, a bénéficié d'une aide de l'État gérée par l'Agence nationale de la recherche au titre du programme investissements d'avenir portant la référence ANR-10-LABX-72 (labex RESMED Religion et société en Méditerranée). Elle a également été financée, en France, par le Laboratoire Orient & Méditerranée (UMR 8167, CNRS / Université Paris-Sorbonne / Université Paris I / EPHE / Collège de France), Laboratoire d'études sur les monothéismes (UMR 8584, CNRS / EPHE), l'Institut de recherche et d'histoire des textes (UPR 841 du CNRS), le Centre de recherche sur les civilisations de l'Asie orientale (CRCAO, UMR 8155, EPHE / Université Paris Diderot / CNRS / Collège de France) et le programme NeXT « Dynamiques asiatiques » du labex héSam ; en Italie, par l'université de Pise. Elle a bénéficié, comme les tables rondes précédentes, de la généreuse mise à disposition par l'Institut protestant de théologie de Paris (IPT) de ses locaux dans le centre de Paris.

La publication de l'ouvrage a reçu également une aide du labex RESMED Religion et société en Méditerranée, de l'université Paris-Sorbonne au titre du Fonds investissement recherches et de l'École doctorale 1, ainsi que du Laboratoire Orient & Méditerranée (UMR 8167).

Nos remerciements vont à Françoise Briquel Chatonnet, Muriel Debié et Alain Desreumaux qui ont prêté main-forte dans la traduction de certains textes et à Emmanuelle Capet pour sa relecture attentive.

Nous remercions vivement Monsieur Frantz Grenet, professeur au Collège de France, pour sa participation à la table ronde de novembre 2014 et pour ses avis concernant les questions relatives à l'Asie centrale.

La mise en pages a été réalisée par Emmanuelle Capet (UMR 8167).

Les textes syriaques ont été composés avec les polices de caractères meltho élaborées par Beth Mardutho, The Syriac Institute [www.bethmardutho.org].

Introduction

Pier Giorgio Borbone
Université de Pise

Pierre Marsone
EPHE, Paris

À l'évocation des missions chrétiennes, on pense spontanément à l'évangélisation de l'Europe au cœur du premier millénaire, et surtout à l'évangélisation progressive du monde à partir de l'Europe depuis plus de cinq siècles. Mais on pense bien rarement à la capacité et à l'expérience missionnaire de l'Église d'Orient. Pourtant l'expansion de l'Église syriaque en Asie centrale, en Haute Asie et en Chine est bien attestée. Si elle reste méconnue, c'est en raison de la fragmentation, de la difficulté d'accès et de la variété des sources. Depuis plus d'un siècle, la multiplication des études sur le sujet et la découverte de sites, de stèles et de manuscrits nouveaux nous permettent de mieux entrevoir toute la richesse de quelques pages de l'Histoire, dans lesquelles certains verront un mélange de cultures surprenant et passionnant, d'autres une entreprise missionnaire ardue et parfois héroïque. En tout état de cause, le sujet ne peut que susciter une grande curiosité chez tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, s'intéressent aux contacts culturels et religieux entre les rives de la mer Méditerranée et celles de la mer de Chine.

Les études et découvertes que nous venons d'évoquer n'étant pas moins dispersées que les sources premières, la Société d'études syriaques nous a proposé de réunir dans une journée d'études quelques collègues qui pourraient, chacun en fonction de sa spécialité, contribuer à produire un ouvrage dans lequel un large public trouverait un exposé complet de l'état d'avancement des connaissances ainsi que les références bibliographiques utiles pour l'approfondissement de tel ou tel point d'un sujet aux facettes si diverses.

C'est ce que nous nous sommes attaché à faire à travers ce livre. Ce volume s'inscrit donc dans la continuité d'une table ronde que nous avons organisée à Paris le 14 novembre 2014. La rencontre, qui a réuni la quasi-totalité des contributeurs du présent ouvrage, a atteint l'objectif fixé de dessiner une

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 1-4.

vue d'ensemble vaste et actualisée des sources disponibles et de l'état de la recherche dans le domaine de l'expansion du christianisme syriaque en Asie orientale. Ce livre reprend donc les contributions présentées et offre un tableau général des chrétientés syriaques chez les Turcs, les Sogdiens et en Chine.

Aux deux phases de la présence chrétienne en Chine, à l'époque de la dynastie Tang (618-907) et dans l'Empire mongol des Yuan (1260-1368), sont consacrés des articles spécifiques, respectivement ceux de Pénélope Riboud et de Li Tang. En regard, Mark Dickens nous dresse un tableau équivalent de l'histoire du christianisme syriaque en Asie centrale et Pier Giorgio Borbone propose une étude originale des liens entre ces Églises d'Asie orientale et leur Église-mère. À ces fresques historiques s'ajoute un article de Chiara Barbati présentant les riches témoignages en langue sogdienne[1], ainsi que trois articles portant sur les nouvelles découvertes ou sur les documents déjà connus mais pour lesquels une meilleure description matérielle et un examen textuel renouvelé sont nécessaires. Il s'agit d'études sur des fragments de manuscrits chrétiens de Qara Qoto (Mongolie-Intérieure) par Natalia Smelova, sur trois inscriptions de Mongolie occidentale trouvées dans les monts de l'Altaï en août 2014, qui sont déchiffrées et publiées ici avec un ample commentaire par Takashi Osawa et Hidemi Takahashi, et sur les pierres tombales chrétiennes d'Asie centrale conservées en France, au musée Guimet et au musée du Louvre, décrites et éditées par Alain Desreumaux, comme il serait souhaitable de le faire pour l'intégralité du corpus[2].

La recherche sur le christianisme syriaque en Asie orientale s'est aussi développée dans les années 2000 grâce à des initiatives internationales qui ont réuni les efforts de plusieurs chercheurs, et grâce à des projets de catalogage et d'étude des fonds documentaires. On doit aussi mentionner les rencontres de Salzburg[3] qui réunissent tous les trois ou quatre ans les spécialistes du sujet et produisent des volumes d'études à la pointe de

1. Langue indo-européenne d'Asie centrale.
2. Outre les objets conservés en France, la plupart des 600 pièces existantes sont en effet conservées au musée de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg ou dispersées dans d'autres musées en Asie centrale et en Europe.
3. La première rencontre eut lieu en 2003 (voir Malek & Hofrichter 2006), la deuxième en 2006 (Winkler & Tang 2009), la troisième en 2009 (Tang & Winkler 2013). La quatrième rencontre, dont les actes seront bientôt publiés, s'est déroulée en 2013, et une cinquième est annoncée pour juin 2016. Une atmosphère très cordiale caractérise toujours ces rencontres et rend particulièrement agréable la coopération entre collègues.

la recherche. Cette initiative fait école, comme en témoigne un congrès organisé par l'université de Hong Kong en juin 2015[4].

Parmi les projets, terminés ou en cours, qui dans les années récentes ont fourni un grand service aux chercheurs, on peut citer la recherche épigraphique, historique et artistique d'une équipe australienne qui, autour de Samuel Lieu, a travaillé surtout sur les vestiges de la ville de Quanzhou (Zayton)[5]. On doit aussi mentionner le projet « Christian Library of Turfan », dirigé par Erica Hunter, qui a abouti à des contributions essentielles à la recherche comme les catalogues des fragments chrétiens de Turfan en langues iraniennes et en syriaque conservés à Berlin[6]. On rappellera également qu'une bonne partie de la riche épigraphie syriaque et turque d'Asie centrale et de Chine a été rassemblée par Niu Ruji dans sa thèse de doctorat soutenue à l'EPHE en 2003, puis publiée en chinois, et en français sous le titre *La croix lotus*[7]. Enfin, on signalera qu'un vaste recueil des inscriptions du Semirech'e, qui rassemble les pierres tombales découvertes dans cette région à la fin du XIX^e^ siècle, a paru au Kirghizistan en 2011[8].

Une grande partie des matériaux est désormais assez bien connue et étudiée. Cependant, la connaissance de ce sujet continue d'année en année de se diversifier et de s'approfondir. Les nouvelles découvertes, quoique rares, existent. On pense au pilier votif retrouvé à Luoyang en 2008, qui a déjà fait l'objet de nombreux commentaires depuis six ans, ou aux inscriptions en syriaque et en chinois trouvées sur un rocher en Mongolie en 2014. Pour ce qui concerne l'archéologie, même si des doutes peuvent subsister pour identifier certains bâtiments comme des églises, des découvertes comme celle d'Urgut nous donnent une image plus précise de l'architecture ecclésiastique d'Asie centrale, et la publication imminente de l'intégralité des inscriptions trouvées dans le secteur d'Urgut fera

4. « International Conference on Jingjiao – June 10-12, Hong Kong » (http://www.hkihss.hku.hk/events/jingjiao2015/index.html).

5. Le groupe est formé par Samuel N. C. Lieu, Lance Eccles, Majella Franzmann, Iain Gardner et Ken Parry ; de nombreuses publications sont parues, la principale étant : LIEU *et al.* 2012.

6. Le projet, supervisé par Erica C. D. Hunter, a parmi ses collaborateurs Mark Dickens, Nicolas Sims-Williams et Peter Zieme. Voir SIMS-WILLIAMS 2012, 2014 et HUNTER & DICKENS 2014.

7. NIU 2008, 2010.

8. DZHUMAGULOV 2011 ; bien qu'il s'agisse d'un travail qui souffre du manque de dialogue avec la recherche récente sur le sujet (voir le compte rendu par Peter Zieme dans *Hugoye* 17, 2 [2014], p. 382-387), ce livre est utile et bienvenu. L'exemple d'édition fourni par Alain Desreumaux dans ce livre pourrait servir comme modèle pour un travail sur le corpus entier.

considérablement progresser notre connaissance de ce site, comme le montre l'article de Barakatullo Ashurov.

Les progrès dans la connaissance de notre sujet sont aussi dus pour une bonne part aux patients travaux des philologues qui peuvent porter sur les fragments nouvellement découverts comme sur des documents plus anciens. Les textes de Dunhuang, Turfan ou Qara Qoto, découverts depuis des décennies, continuent d'offrir d'importantes perspectives de travail et de recherche. Ils peuvent même nous réserver de vraies surprises. Peter Zieme arrive même à prouver que les Ouïghours connaissaient des textes historiques insoupçonnés, grâce auxquels ils pouvaient savoir que Ponce Pilate était le cinquième procureur de Judée, et Natalia Smelova nous montre que les amulettes de Qara Qoto présentent des analogies littérales avec des documents de Mésopotamie beaucoup plus récents. Enfin, des hypothèses radicalement nouvelles sont légitimement émises, par exemple lorsque Max Deeg envisage la possibilité de remettre complètement en cause l'interprétation reçue du titre du *Xuting-mishi-suo-jing* 序聽迷詩所經.

En achevant le présent travail, nous émettons le vœu que cette synthsèe des connaissances sur le christianisme de tradition syriaque en Asie orientale favorisera encore plus la motivation des chercheurs et l'intérêt du public pour une épopée qui est loin d'avoir livré tous ses secrets.

Bibliographie

Dzhumagulov 2011 : Chettin Dzhumagulov, *Kyrgyzstandagy Nestorian-Türk dzhazū èstelikteri (XIII-XIV kylymdar)*, Bishkek.

Hunter & Dickens 2014 : Erica C. D. Hunter & Mark Dickens, *Syrische Handschriften. 2, Texte der Berliner Turfansammlung. Syriac Texts from the Berlin Turfan Collection.* Stuttgart.

Lieu *et al.* 2012 : Samuel N. C. Lieu, Lance Eccles, Majella Franzmann, Iain Gardner & Ken Parry, *Medieval Christian and Manichaean Remains from Quanzhou (Zayton)*, Turnhout.

Malek & Hofrichter 2006 : Roman Malek in connection with Peter Hofrichter (éds), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin.

Niu 2008 : Niu Ruji 牛汝极, *Shizi lianhua : Zhongguo Yuandai Xuliyawen Jingjiao beiming wenxian yanjiu* 十字莲花 中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究 *(La croix-lotus : étude des inscriptions et des documents nestoriens de la dynastie Yuan en Chine)*, Shanghai.

Niu 2010 : Niu Ruji, *La croix-lotus. Inscriptions et manuscrits nestoriens en écriture syriaque découverts en Chine (XIII^e^-XIV^e^ siècles)*, Shanghai.

Sims-William 2012 : Nicolas Sims-Williams, *Mitteliranische Handschriften. 4, Iranian Manuscripts in Syriac Script in the Berlin Turfan Collection*, Stuttgart.

Sims-Williams 2014 : Nicolas Sims-Williams, *Biblical and other Christian Sogdian Texts from the Turfan Collection*, Turnhout.

Tang & Winkler 2013 : Li Tang - Dietmar W. Winkler (éds), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

Winkler & Tang 2009 : Dietmar W. Winkler & Li Tang (éds), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

Le christianisme syriaque en Asie centrale

Mark Dickens
Université d'Alberta

Cet article examine le christianisme syriaque en Asie centrale[1] en mettant en lumière les attestations textuelles et épigraphiques clés[2], produites au cours des cinq grandes périodes chronologiques suivantes : 1) la période pré-islamique (avant 651 apr. J.-C.) ; 2) les califats rashidun et omeyyade (651-750) ; 3) le califat abbasside jusqu'aux Seldjoukides (750-1055) ; 4) les périodes seldjoukide et khwarezmshah (1055-1220) ; 5) les périodes mongole et timouride (1220-1506).

La période pré-islamique (avant 651 apr. J.-C.)

Quatre régions et les empires correspondants forment la toile de fond politique sur laquelle on doit considérer l'histoire du christianisme syriaque en Asie centrale pendant la période pré-islamique :

1. en Perse, l'Empire parthe (247 av. J.-C. – 224 apr. J.-C.), auquel succède l'Empire sassanide (224-651) ;
2. en Bactriane et en Inde du Nord, l'Empire kouchan (vers 30 – vers 225 apr. J.-C.), suivi par les Hephthalites (vers 410-560) ;
3. en Chine, la dynastie Han (206 av. J.-C. – 220 apr. J.-C.), à laquelle ont succédé un certain nombre de plus petites dynasties et de royaumes jusqu'à la dynastie Sui (581-618) ;

1. Dans le cadre de la présente étude, l'Asie centrale est définie comme comprenant les actuels territoires de l'Afghanistan septentrional, les cinq anciennes républiques soviétiques d'Asie centrale (Turkménistan, Ouzbékistan, Tadjikistan, Kirghizistan et Kazakhstan) et les régions du Xinjiang et de la Mongolie-Intérieure en Chine, avec la steppe maintenant située dans la Fédération de Russie (au nord du Kazakhstan).
2. Plusieurs des sources textuelles et archéologiques sont aussi traitées dans d'autres contributions du présent volume, en particulier celles de Pier Giorgio Borbone et de Barakatullo Ashurov.

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 5-39.

4. Dans la steppe septentrionale, le premier Empire turc (552-659).

Durant toutes ces périodes, l'Église syriaque prédominante en Asie centrale fut toujours l'Église d'Orient. Cependant, dans certains cas, on fera mention de l'implication d'autres Églises chrétiennes dans la région[3]. On doit aussi rappeler que, bien que notre sujet soit ici le christianisme syriaque et que le syriaque ait toujours été la langue liturgique première de l'Église d'Orient, cette dernière a aussi employé des langues vernaculaires (spécialement le moyen-perse, le sogdien, le persan et le vieux-ouïghour) dans les textes utilisés en Asie centrale[4].

Il y a plusieurs références au christianisme d'Asie centrale pendant la période pré-islamique. Le *Livre des lois des pays* de Bardesane (vers 196) mentionne des chrétiens parmi divers groupes ou territoires situés dans l'Empire perse ou à proximité, notamment les habitants du Beth Qašnāyē (ܒܝܬ ܩܫܢܝܐ)[5], l'Empire kouchan. Étant donné que le territoire kouchan comprenait l'Inde du Nord, la Bactriane et des parties de la Sogdiane, on n'est pas certain de l'endroit exact où vivaient ces chrétiens. L'historien arménien Eḷišē Vardapet (m. 475) corrobore cette information quand il décrit comment, pendant le règne de Šāpur II (310-379) ou de Šāpur III (383-388), « le nombre des chrétiens qui se répandirent [dans l'Empire perse] s'accrut, atteignant même le pays des Kouchan, et vers le sud aussi loin que l'Inde »[6]. Peu de temps après Bardesane, le texte syriaque de la *Doctrine des Apôtres* (vers 250) décrit comment beaucoup de régions dans l'Est « reçurent l'imposition des mains du sacerdoce des Apôtres » d'Aggaï, le disciple d'Addaï aussi loin que ܒܝܬ ܓܘܓ ܘܡܓܘܓ, « le pays de Gog et Magog »[7]. Cette source est plus problématique que Bardesane, étant donné sa nature généralement apocryphe, mais « Gog et Magog » est typiquement associé avec la steppe septentrionale[8].

3. Précisément, les melkites (grecs orthodoxes, voir Parry 2012), les syriaques orthodoxes (voir Dauvillier 1956) et les arméniens (voir Dauvillier 1974).

4. Voir dans ce volume les contributions de Chiara Barbati et de Peter Zieme.

5. Bardesane, *Livre des lois des pays*, éd. Nau 1899, p. 55 ; éd. Nau 1907, p. 606-607 ; éd. Drijvers, p. 60-61. Ce texte est aussi cité par Eusèbe dans la *Praeparatio evangelica* VI, 10, 46, où la désignation ethnique est rendue par le mot Βάκτροις, « Bactriens » (éd. Gifford, p. 302 ; éd. Des Places, p. 230-231).

6. Eḷišē Vardapet, *Histoire des Vardanians*, p. 111. La référence au « pays des Kouchan » est ici anachronique puisque leur empire fut détruit au moins un siècle plus tôt.

7. *Doctrine des Apôtres*, éd. Mai, p. 8/174 ; éd. Cureton & Wright, ܠܕ-ܠܐ/ p. 34. Cela est répété dans le *Kitāb al-Mijdal I*, p. ٣/2.

8. Sur l'histoire de ce thème littéraire, généralement associé à Alexandre le Grand, voir Anderson 1932 ; Czeglédy 1957 ; Reinink 2003.

Outre ces références anciennes imprécises, nous dépendons de textes datant du Ve siècle et après, en particulier des textes synodaux de l'Église d'Orient, généralement désignés par le titre *Synodicon Orientale* (fin du VIIIe siècle). Ceux-ci nous informent que des évêques à Merv et Hérat (tous deux dans la province sassanide du Khorassan) participèrent au synode de Dadišoʿ (424), et un métropolite de Merv (au 7e rang) au synode de Joseph en 554. À cette époque, on entend parler aussi d'évêques dans les villes voisines, Merv al-Rud et Abiward[9], tandis que le *Fiqh an-Naṣrānīya* d'Ibn al-Ṭayyib (m. 1043) et le *Nomocanon* de ʿAbdišoʿ bar Brika (1290) affirment qu'il se trouvait un métropolite ou un évêque à Merv déjà au temps du catholicos Isaac Ier (399-410). Si cela est vrai, rien n'indique qu'il était présent au synode d'Isaac (410) ou au synode de Yahballaha Ier (420)[10]. Toutefois, on doit noter que la moitié seulement des trente-deux évêques qui ont signé les décisions officielles et les canons du synode de 410 ont indiqué le nom de leur siège, comme l'ont fait seulement cinq des onze évêques du synode de 420 ; il est donc possible qu'un évêque de Merv fût présent à l'un ou l'autre de ces synodes[11].

L'évêque de Merv, Baršabba, qui était présent au synode de 424, semble avoir inspiré un homonyme légendaire dont le nom est évoqué dans divers textes syriaques et arabes, notamment des textes de Turfan attestés nulle part ailleurs[12]. Un des premiers métropolites de Merv fut un personnage perturbateur en son temps : David, en 524, consacra l'un des deux patriarches rivaux durant la période de schisme à l'intérieur de l'Église d'Orient, avant d'être déposé par le patriarche mar Aba Ier (540-552)[13]. Malgré cela, Merv et Hérat restèrent d'importants sièges métropolitains dans l'Église d'Orient, Merv constituant spécialement

9. *Synodicon Orientale*, p. 43/285, 109/366. Sur l'organisation des métropolites dans l'Église de l'Orient, voir Dauvillier 1948, spécialement p. 264-266, 270-273 ; Pelliot 1973, p. 5-10.

10. Ibn al-Ṭayyib, *Fiqh al-Naṣrānīya*, éd. p. 121, trad. p. 123 ; ʿAbdišoʿ bar Brika, *Nomocanon*, p. 141/304.

11. *Synodicon Orientale*, p. 35-36/274-275, 42/283-284.

12. Išodenah, *Livre de la chasteté*, § 36 ; *Chronique de Séert I, 2*, p. [141-146] ; *Kitāb al-Mijdal I*, p. ٢٦-٢٧/23 ; Hunter & Dickens 2014, p. 470 ; Sims-Williams 2012, p. 232. Le nom apparaît aussi dans le corpus des pierres tombales de Semirech'e (Chabot 1906a, p. 288) et parmi les inscriptions d'Urgut, discutées ci-dessous. Al-Birunī nous informe que le jour de la fête de Baršabba était le 21 ḥaziran (juin) (al-Birunī, *Kitāb al-āthār*, éd. Sachau, p. 296 ; éd. Griveau, p. 308). Sur ce saint légendaire, voir Sims-Williams 1988 [1989] ; Brock 1995 ; Fiey 2004.

13. *Chronique de Séert II, 1*, p. [57] ; *Kitāb al-Mijdal II*, p. ٣٨/22-23.

une base pour l'expansion missionnaire vers l'Est[14]. Évidemment, les métropolites « extérieurs » étaient fréquemment choisis parmi ceux qui étaient formés comme moines missionnaires plutôt que parmi le clergé indigène de la province ecclésiastique[15].

L'une des premières manifestations de la percée évangélique au-delà des frontières naturelles de l'Empire perse apparaît dans plusieurs sources du VI^e^ siècle. La *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustès (547-549) décrit des communautés chrétiennes avec des églises, un clergé, des évêques, des martyrs et des moines parmi « les Bactres et les Huns » (par là, il entend les Huns hephthalites dans ce qui est aujourd'hui l'Afghanistan septentrional)[16]. Cela se passait au temps où le pouvoir des Hephthalites était en déclin, peu avant qu'ils fussent écrasés entre 556 et 561 par les forces militaires combinées d'un Empire sassanide revivifié et du premier Empire turc.

C'était aussi l'époque où mar Aba I^er^ entrait et sortait de prison à cause de problèmes avec les autorités persanes[17]. D'où la nature surprenante du récit, dans la *Biographie de mar Aba* (après 552), à propos du chef hephthalite (ܗܦܬܪܢ ܚܘܕܝ, *Haphtrān Khūdāy*)[18] envoyant un prêtre hephthalite au monarque persan (Khosrau I^er^ Anuširvān) vers 550. Le prêtre était porteur d'une lettre des chrétiens hephthalites demandant que mar Aba le consacrât évêque de ܟܠܗ ܡܠܟܘܬܐ ܕܗܦܬܠܝܛܝܐ, « la totalité du royaume des Hephthalites ». La *Chronique de Séert* rapporte le même récit[19]. Cet évêque des Hephthalites était sûrement l'évêque de Badghis et Qadistan, le premier étant un centre

14. Sur l'histoire de ces deux sièges épiscopaux, voir Fiey 1973, p. 75-87, 89-92 ; Fiey 1993, p. 89, 110-111.

15. Dauvillier 1948, p. 270.

16. Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, p. 119-120.

17. Ses problèmes étaient en partie dus à sa conversion du zoroastrisme au christianisme. On trouvera un bon résumé de sa vie dans Young 1974, p. 58-72.

18. *Khudāy* (خدای), mot iranien pour « seigneur », était aussi une partie du titre employé par les dirigeants pré-islamiques de Boukhara *(Bukhār-Khudā)* et de son voisin Čaghaniyan *(Čaghān-Khudā)*, juste au nord de l'Amu Darya : voir Naymark 2010 et Bosworth 1981.

19. *Histoire de mar Yahballaha*, éd. Bedjan p. 266-269 ; *Actes des martyrs persans*, p. 217-218 ; Mingana 1925, p. 304-305 ; Peeters 1946, p. 108 ; Pigulevskaja 1963, p. 335. La *Chronique de Séert* donne moins d'information. Elle dit seulement que mar Aba consacra un homme grand et fort parmi « les barbares » (*Chronique de Séert II, 1*, p. [78]). La même source mentionne l'aide que des chrétiens ont fournie à Kavād I^er^ (488-496) quand celui-ci dut fuir chez « les Turcs » (*Chronique de Séert II, 1*, p. [36], ici, les Hephthalites), mais la localisation exacte de ces chrétiens n'est pas claire. Il n'y a donc absolument aucun fondement qui permette d'associer cette affirmation de la *Chronique de Séert* (comme le fait Mingana 1925, p. 302-304) avec un récit séparé

hephthalite important, aujourd'hui dans le nord-ouest de l'Afghanistan, le second près de Hérat[20] mentionné au synode d'Išoʿyahb Ier en 585, où nous trouvons aussi les premières références à un métropolite de Hérat et à un évêque de Pušang (Bušang/Fušanj, près de Hérat). Ce sont là les dernières mentions d'évêques ou de métropolites d'Asie centrale participant à des synodes de l'Église d'Orient[21]. À ce moment, cependant, le siège de Badghis n'était plus lié, dans les sources syriaques, aux Hephthalites désormais défaits, ni à leur territoire partagé entre les Perses et les Turcs.

Pour Samarcande, la situation est plus compliquée car on trouve des informations différentes au sujet de son établissement en tant que siège métropolitain[22] ; malheureusement, il n'existe aucune mention d'un métropolite de Samarcande participant à un quelconque synode de l'Église d'Orient, vraisemblablement parce qu'il était trop difficile d'effectuer le long voyage depuis cette ville jusqu'à Séleucie-Ctésiphon. De fait, Ibn al-Ṭayyib note explicitement que les métropolites des lieux lointains tels que Merv et Samarcande pouvaient recevoir l'autorisation écrite du patriarche en guise de confirmation personnelle, spécialement en matière de consécrations épiscopales[23]. De plus, le *Liber Patrum* syriaque (fin XIIIe – début XIVe siècle)[24] nomme Fars (7e rang), Merv (8e), Samarcande (9e) et Hérat (10e) comme les quatre métropolites « distants » ou « extérieurs », et précise plus complètement comment ils peuvent consacrer des évêques sans que le patriarche ou un autre métropolite fût présent[25]. Le *Nomocanon* de ʿAbdišoʿ bar Brika rapporte la demande exprimée par des autorités non nommées qu'un métropolite fût désigné pour Samarcande pendant le patriarcat de Ahai (410-414) ou de Šila (503-523), mais ces dates beaucoup

de l'*Histoire ecclésiastique* du Pseudo-Zacharie concernant la christianisation des Huns du Caucase (Pseudo-Zacharie, *Chronique*, p. 452-454).

20. Voir Fiey 1993, p. 56-57.

21. *Synodicon Orientale*, p. 165/423. Cependant, le *Kitāb al-Mijdal* mentionne bien que des métropolites ont été consacrés pour Hérat sous le patriarche Joshua bar Nun (823-828), et pour Merv et Hérat à la fois sous Mari II bar Tobi (987-999) (*Kitāb al-Mijdal II*, p. ٦٦/38, ٩٤-٩٥/55).

22. Curieusement, aucune des sources concernées ne mentionne Samarcande comme évêché, ce qui pourrait indiquer que celui-ci fut établi depuis le début comme siège métropolitain, comme ce fut le cas plus tard avec les Turcs sous Timothée Ier. Sur l'histoire du christianisme à Samarcande, voir Colless 1986.

23. Ibn al-Ṭayyib, *Fiqh al-Naṣrānīya*, éd. p. 124, trad. p. 126.

24. Dauvillier 1948, p. 269.

25. *Liber Patrum*, p. 24-25.

trop anciennes sont antérieures à la nomination d'un métropolite de Merv, comme on l'a noté ci-dessus[26].

Plus vraisemblable est l'affirmation d'Ibn al-Ṭayyib selon qui des métropolites ont été nommés pour Hérat, Samarcande, l'Inde et la Chine pendant le patriarcat d'Išoʿyahb[27], mais l'écrivain ne précise pas duquel des trois patriarches de ce nom il entend parler, et il est vraisemblable qu'Ibn al-Ṭayyib a confondu et superposé au moins deux, peut-être les trois, patriarches de ce nom. Comme on l'a noté ci-dessus, le *Synodicon Orientale* suggère que le siège métropolitain de Hérat fut établi par Išoʿyahb Ier (582-596), mais qu'Išoʿyahb III (650-658) fut vraisemblablement responsable des trois autres sièges. En particulier, la stèle de Xi'an décrit comment Aluoben[28] reçut un titre équivalent au titre syriaque ܡܪ, *mar* (généralement utilisé seulement par les évêques, les métropolites et les patriarches) sous le règne de Gaozong (650-683). Ainsi, une date antérieure à 650 pour un métropolite en Chine est improbable[29]. Toutefois, cette information est contredite par le *Nomocanon* de ʿAbdišoʿ bar Brika, qui date l'établissement de métropolites à Hérat, à Samarcande et en Chine, ainsi que du patriarcat de Ṣalibā-Zakhā (714-728), aux 9e, 10e et 11e rangs (Merv est au 7e rang)[30]. Si vraiment Samarcande eut un métropolite au VIIe siècle, quand Išoʿyahb III était patriarche, ce fut durant cette période troublée de

26. ʿAbdišoʿ bar Brika, *Nomocanon*, p. 141/304. Sur le *Nomocanon*, voir l'introduction d'Hubert KAUFHOLD dans PERCZEL 2005, p. XI-XXIII.

27. Ibn al-Ṭayyib, *Fiqh al-Naṣrānīya*, éd. p. 121, trad. p. 123 (texte et traduction reproduite aussi dans SACHAU 1919, p. 23-25). Ibn al-Ṭayyib, secrétaire du patriarche Élie Ier (1028-1049), ne donne que trois métropolites pour l'Asie centrale dans sa liste : Merv, Hérat et Samarcande (respectivement aux 7e, 9e et 10e rangs). Cette hiérarchie est conservée dans le *Nomocanon* de ʿAbdišoʿ bar Brika (ʿAbdišoʿ bar Brika, *Nomocanon*, p. 141/304).

28. Également translittéré Alopen dans la littérature.

29. PELLIOT & DAUVILLIER 1984, p. 26-27, 45.

30. ʿAbdišoʿ bar Brika, *Nomocanon*, p. 141/304. YOUNG 1974, p. 47, suggère de façon plausible que ces métropolites devaient être à nouveau établis après une vacance un peu longue du patriarcat (700-714). Dans la même liste, ʿAbdišoʿ attribue la création de la métropole de Ḥolwān à Išoʿyahb II (628-646) ; ce siège est aussi inclus dans la liste d'Ibn al-Ṭayyib des sièges créés par « Išoʿyahb », ce qui prouve sûrement que l'écrivain a bien confondu les trois patriarches. Le titre de chef de l'Église chinoise en 781 n'est pas clair sur la stèle de Xi'an, mais seulement fondé sur sa position sur la stèle ; il semble être ܐܕܡ ܩܫܝܫܐ ܘܥܒܕ ܦܣܩ ܕܨܝܢܣܬܢ ܩܪܝܬܐ ܡܪ, « Adam prêtre et chorévêque et *papsʿ* du Činistan (Chine) ». Il n'est pas certain que le mystérieux titre *papsʿ* (voir LIEU 2009, p. 229-230) soit comparable à celui de ܡܪ ܝܘܚܢܢ ܩܫܝܫܐ ܘܥܒܕ ܦܣܩ, « mar Yoḥannan l'évêque » qui se trouve dans l'une des listes de noms syriaques de la stèle (PELLIOT & DAUVILLIER 1984, p. 27, 55, 57, 65-67).

l'Asie centrale, avec les qaghanats turcs orientaux et occidentaux, l'Empire chinois, l'Empire sassanide, puis l'État arabe naissant, tous rivalisant pour prendre le pouvoir dans la région. Étant donné que Samarcande et les autres cités-États sogdiennes étaient à l'époque sous la pression presque permanente d'une invasion arabe, l'hypothèse d'une dimension politique dans la nomination d'un métropolite à Samarcande, comme cela semble avoir été le cas avec les Hephthalites et les Turcs, ne peut pas être écartée[31].

Dans les sources, il y a des preuves d'une activité chrétienne qui peut avoir conduit à la nomination d'un métropolite à Samarcande au cours du VII^e^ siècle. L'historien byzantin Théophylacte Simocatta (fin des années 620) fait mention de Turcs dans l'armée rebelle de Bahrām Čobin capturé par les Perses en 591 (sous le patriarcat d'Išoʿyahb I^er^), dont on découvrit qu'ils avaient des croix tatouées sur le front, « car lorsqu'une violente épidémie était endémique parmi les Scythes orientaux, il était inévitable que certains chrétiens s'avisassent que les fronts des jeunes fussent tatoués de ce signe »[32]. Puisque les Turcs tatoués étaient des guerriers adultes dans l'armée de Bahrām Čobin quand ils furent capturés en 591, la relation originale avec les chrétiens dut avoir lieu plusieurs décades auparavant. Toutefois, on ne sait pas clairement si ces chrétiens étaient perses, sogdiens ou même hephthalites, et cet usage de la croix par les Turcs n'implique pas qu'une quelconque conversion ait eu lieu. Peut-être plus significative, la mission d'Aluoben, envoyée par le patriarche Išoʿyahb II (628-646) en Chine et enregistrée sur la stèle de Xi'an (discutée ci-après), a dû passer à travers l'Asie centrale quelque temps avant d'arriver à Chang'an (Xi'an) en 635 ; peut-être comprenait-elle des membres originaires d'Asie centrale, en plus de ceux qui vinrent de Perse avec Aluoben, particulièrement si, comme Pelliot le soupçonnait, elle accompagnait une ambassade de Kangguo (康國, Samarcande) qui arriva cette année-là[33].

31. Voir Dickens 2010, p. 130-131.

32. Théophylacte Simocatta, *Histoire*, p. 146-147.

33. Sur l'ambassade rapportée dans le *Jiu Tangshu*, voir Pelliot & Forte 1996, p. 359-361. Il est intéressant de noter que les noms autres que syriaques sur la stèle sont tous des noms moyen-perses (voir Hunter 2009) ; en revanche, le pilier de Luoyang (daté de 814/15) décrit une communauté chrétienne qui est de toute évidence d'origine sogdienne (Tang 2009). Voir pourtant la suggestion de Standaert 2001, p. 19-20, selon laquelle Aluoben aurait été un locuteur du sogdien.

La *Chronique du Khuzistan* (vers 660-680)[34] rapporte la conversion et le baptême d'un chef turc[35] et de son armée vers 644 (sous le patriarcat d'Išoʿyahb II) par Élie, métropolite de Merv, dans le contexte d'une opération de magie météorologique par des prêtres qui accompagnaient l'armée. Cela se passait soit près de l'Amu Darya (fleuve Oxus) soit à proximité du fleuve Murghab près de Merv ; la chronique rapporte plus loin qu'Élie ܥܒܕ ܬܠܡܝܕܐ ܕܣܓܝܐ ܡܢ ܥܡܡܐ ܘܒܝܢ ܬܘܪܟܐ ܘܒܝܢ ܫܪܒܐ ܐܚܪܢܐ, « fit des disciples de beaucoup de gens, parmi les Turcs et parmi d'autres peuples »[36]. L'événement eut lieu entre la chute du qaghanat des Turcs orientaux en 630 et la chute du qaghanat des Turcs occidentaux en 659, période d'intense instabilité tant en Iran qu'en Asie centrale, du fait de l'invasion arabe de ces régions et de l'effondrement de l'Empire sassanide qui s'ensuivit. Cependant, ce fut aussi une période d'expansion missionnaire pour l'Église d'Orient, comme le montre clairement l'arrivée d'Aluoben en Chine peu de temps auparavant. Ainsi troubles politiques et zèle missionnaire constituèrent le contexte de cet épisode de conversion. Entre autres choses, il incomba aussi à Élie de donner à Yazdgird III, le dernier shah sassanide, une sépulture appropriée[37], et de composer une *Histoire ecclésiastique* aujourd'hui perdue[38].

Enfin, Išoʿyahb III dit dans sa *Lettre* XXI datée de 651[39] que ܐܝܬ ܒܗ ܟܬ ܥܣܪܝܢ ܐܦܣܩܘܦ ܘܬܪܝܢ ܡܛܪܦܠܝܛܐ ܒܡܕܝܢܚ ܡܕܝܢܚ, « il y a plus de vingt évêques et deux métropolites en Orient »[40]. La localisation des deux métropolites n'est pas claire ; s'agit-il de Merv et Hérat ? Dans le cas contraire, le patriarche

34. Parfois désignée dans la littérature comme la *Chronique de Guidi* ou la *Chronique syro-orientale anonyme*.

35. Son identité est inconnue ; il peut même avoir été un Hephthalite. Bien que vaincus près d'un siècle auparavant par les Turcs, les Hephthalites continuèrent de constituer une partie de l'État des Turcs occidentaux, spécialement au sud de l'Amu Darya, et furent parfois désignés comme Turcs.

36. *Chronique du Khuzistan*, éd. 1903a, p. 34-35, trad. p. 28-29 ; Mingana 1925, p. 305-306. Sur cette conversion, et particulièrement sur le rôle de la magie météorologique traditionnelle en Asie centrale, voir Hunter 1989-1991, p. 157-160 ; Hunter 1996, p. 33.

37. Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh al-rusul*, éd. Humphreys, p. 89.

38. Sur l'*Histoire ecclésiastique*, voir *Bibliotheca Orientalis III.1*, p. 148 ; *Chronique de Séert II, 2*, p. [193]. Élie est aussi mentionné dans le *Kitāb al-Mijdal* (*Kitāb al-Mijdal II*, p. ٥٦/33).

39. Écrite aux moines du Beth Qaṭrāyē, région qui s'était rebellée contre l'autorité du patriarche. Sur cette lettre, voir Fiey 1970, p. 40-41. Un bon résumé de la vie d'Išoʿyahb III et de ses lettres se trouve aussi dans Young 1974, p. 85-99.

40. Išoʿyahb III, *Lettres*, éd. p. 280, trad. p. 202.

parle peut-être de deux des trois métropolites « d'Orient » qu'il semble avoir désignés, à savoir la Chine, l'Inde ou Samarcande[41].

Avant de quitter la période pré-islamique, on doit encore noter que la première référence à une hiérarchie syro-orthodoxe en Asie centrale date de cette époque. Il s'agit de la nomination d'un évêque syro-orthodoxe à Hérat sous le premier *maphrien*, Marutha de Tagrit (628-649), à l'époque du patriarche Jean II (631-648)[42], alors que Michel le Syrien (1195) mentionne un évêque syro-orthodoxe puis un métropolite à Hérat seulement sous le patriarche Denys de Tell Maḥre (818-845)[43].

Ainsi, avant l'arrivée de l'islam on dispose d'attestations textuelles témoignant d'une forme de christianisme syriaque parmi les Kouchan à la fin du IIe siècle, puis parmi les Hephthalites et les anciens Turcs au VIe siècle, avec le réseau épiscopal de l'Église d'Orient s'étendant à Merv, Hérat, Badghis et peut-être Samarcande (probablement le premier épiscopat au-delà de l'Amu Darya), suivie un peu plus tard par les syriaques orthodoxes qui n'établirent apparemment pas d'évêques plus à l'est que Hérat.

Les califats rashidun et omeyyade (651-750 CE)

La conquête arabe de l'Empire perse a pris seulement deux décades (de la mort de Muḥammad en 632 à celle du shah de Perse Yazdgird III en 651), alors que la soumission de l'Asie centrale au nord de l'Amu Darya fut un processus beaucoup plus long, commençant en 673 et durant jusqu'à la bataille de Talas en 751. L'adoption graduelle de la religion et de la culture musulmane se poursuivit jusqu'au cours du IXe siècle. La conquête militaire de l'Asie centrale eut lieu essentiellement sous le califat omeyyade (661-750) qui succéda au califat rashidun (632-661), selon la règle des quatre premiers califes « droitement guidés » à laquelle il est souvent fait référence[44]. Sous les Omeyyades, les Arabes durent faire face à la compétition pour la suprématie en Asie centrale avec la dynastie chinoise des Tang (618-907), le second Empire turc (682-742) et même l'Empire tibétain (618-842).

41. Young 1974, p. 47, 91-92, suggère de façon convaincante que les deux étaient la Chine et Samarcande.

42. Barhebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum III*, p. 123-128 ; *Chronique de Séert II, 2*, p. [225].

43. Michel le Syrien, *Chronique*, vol. III, p. 454 ; vol. IV, p. 754-755 (pour les références à la *Chronique* de Michel, vol. III désigne la traduction française et vol. IV le texte syriaque).

44. Les quatre califes ont été Abu Bakr (632-634), ʿUmar (634-644), ʿUthman (644-656) et ʿAli (656-661).

On relève plusieurs références au christianisme en Asie centrale pendant la période de l'expansion arabe vers l'est, la plupart suggérant des conflits entre chrétiens et musulmans. Dans son *Histoire de Boukhara* (943/44), l'historien samanide Naršakhī évoque une église chrétienne dans le « quartier des fripons », qui fut convertie en mosquée après que les forces arabes sous la direction de Qutayba ibn Muslim eurent pris Boukhara en 709[45]. Intéressante aussi est la référence de l'historien musulman Ṭabarī à la crucifixion en 722 du chef sogdien Dewāštič (appelé Diwašini dans le récit de Ṭabarī) par le gouverneur arabe « dans un cimetière (chrétien) » dans les environs de Rabinjan, entre Boukhara et Samarcande[46]. Moins vérifiable historiquement, le *Tezkere*[47] de l'imam Muḥammad Ghazālī (m. 739) fait le portrait d'un prince de Kashghar nommé Šerkianos (Sergianos ?) qui combattit contre les musulmans au VIII[e] siècle[48]. Enfin, une croix de procession inscrite en écriture pahlavi avec trois noms d'origine persane, syriaque et grecque, une mention de l'église de Hérat et une date de 507 ou 517 dans le calendrier de Bactriane (731 ou 741 apr. J.-C.) constitue un témoignage archéologique clair en faveur du christianisme au Khorassan pendant cette période[49]. Cependant, d'une façon générale, l'histoire du christianisme en Asie centrale à cette époque n'est pas bien documentée.

Le califat abbasside jusqu'aux Seldjoukides (750-1055 apr. J.-C.)

La dynastie abbasside renversa la dynastie omeyyade en 750, mais, bien que les Abbasides détinssent l'autorité nominale en Asie centrale jusqu'à l'ouest des monts Tianshan, ils ne contrôlaient pas le bassin du Tarim ni la steppe septentrionale. Ainsi, au-delà du *Dar al-Islam* pendant cette période,

45. Naršakhī, *Taʾrīkh-i Bukhārā*, p. 53.

46. Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh al-rusul*, éd. Powers p. 178. Le texte ne permet pas de savoir exactement quelle signification – s'il y en a une – peut être attachée à la méthode d'exécution ou au choix d'une inhumation en sol chrétien sur lequel il a été transporté. Sur Dewāštič, voir MARSHAK 1994.

47. Sur le genre biographique *Tezkere* dans la littérature turque, voir STEWART-ROBINSON 1964 ; sur un texte *Tezkere* semblable d'Asie centrale, voir DEWEESE 1996.

48. GRENARD 1898, p. 15-25 ; BLOCHET 1925-1926, p. 24-36. Ce récit légendaire est difficile à dater, mais il peut contenir des références à des événements historiques du passé. La traduction de Grenard n'inclut pas le texte turc original, si bien qu'on ne sait pas ce que « Cher Kianos » représente : peut-être شر كيانوس ? Une possible identification de ce nom a été faite dans BLOCHET 1925-1926, p. 24. *Contra* TISSERANT 1931, p. 208, le texte ne l'identifie pas comme chrétien.

49. GIGNOUX 2001.

l'Empire ouïghour en Mongolie (744-840) puis le royaume ouïghour de Qočo à Turfan (vers 860-1284) furent florissants ; dans les deux royaumes, le manichéisme était la religion la plus importante, finalement supplantée à Turfan par le bouddhisme. Même dans le territoire de Mawara'n-nahr (anciennement connu comme la Transoxiane), l'autorité arabe fut par la suite remplacée par les États persans et turcs : la dynastie persane samanide dans le Mawara'n-nahr (875-999), la dynastie turque des Qarakhanides au Turkestan oriental et occidental (vers 943-1212) et la dynastie turque des Ghaznavides entre l'Afghanistan et l'Inde du Nord actuels (962-1163).

Pour le christianisme en Asie centrale, pendant cette longue période de trois siècles, on compte un certain nombre de références essentielles. La stèle chinois-syriaque de Xi'an, datée de 781, affirme avoir été érigée par ܡܪ ܝܙܕܒܘܙܝ ܟܘܡܕܝܢܝ ܩܫܝܫܐ ܘܥܪܒܝܫܦ ܟܘܡܕܝܢ, « mar Yazdbozid, prêtre et chorévêque de Kumdan (Xi'an) », dont le père avait été prêtre de ܒܠܚ ܡܕܝܢܬܐ ܪܒܬܐ ܕܛܘܪܣܬܢ, « Balkh, ville du Tokharistan »[50]. Cette stèle fut érigée au commencement du patriarcat de Timothée Ier (780-823) qui fut le promoteur de l'expansion missionnaire de l'Église d'Orient. Dans sa *Lettre* XLI (datée de 782/83)[51], Timothée mentionne la conversion d'un personnage non identifié ܡܠܟܐ ܕܬܘܪܟܐ ܟܠܗ ܘܥܡܗ ܟܠܗ, « roi des Turcs, avec son territoire tout entier » qui avait ensuite demandé au patriarche de ܕܢܫܕܪ ܠܗ ܐܦܣܩܘܦܐ ܠܐܬܪ ܡܠܟܘܬܗ, « désigner un métropolite pour le territoire de son royaume »[52]. Dans sa *Lettre* XLVII (datée 792/93), Timothée dit qu'il a maintenant consacré ܐܦܣܩܘܦܐ ܠܬܘܪܟܐ ܘܠܗ ܐܦ ܠܬܒܛܝܐ, « un métropolite pour les Turcs » et qu'il a l'intention de faire de même pour les Tibétains (nous ne savons pas si cela s'est effectivement produit)[53].

50. Parmi les noms inscrits en syriaque sur la stèle, on peut aussi trouver ܐܕܡ ܕܡܫܡܫܢܐ ܕܝܙܕܒܘܙܝ ܕܟܘܡܕܝܢ, « Adam le ministre (diacre), fils de Yazdbozid le chorévêque ». Yazdbozid, dont le nom moyen-perse signifie « sauvé par Dieu » est appelé de son nom chinois Yisi (伊斯) ailleurs sur la stèle. Sur Yazdbozid, voir Saeki 1951, p. 63, 68-71, 96-98, 106-108 ; Pelliot & Dauvillier 1984, p. 35-38, 47, 55-57, 64-65, 72-74 ; Lieu 2009, p. 235-236 ; Deeg 2013. Pour plus de détails sur cette stèle, voir la contribution de Max Deeg à ce volume. Sur la place de Balkh dans la hiérarchie de l'Église de l'Orient, voir Fiey 1993, p. 58.

51. Sur ses lettres, voir Young 1974, p. 128-155.

52. Timothée Ier, *Lettres*, éd. Bidawid ܚ/ p. 124 ; éd. Labourt p. 43 ; Mingana 1925, p. 306. La conversion est brièvement mentionnée dans le *Kitāb al-Mijdal* (*Kitāb al-Mijdal I*, p. ٧٣/64).

53. Timothée Ier, *Lettres*, éd. Braun p. 308-311 ; éd. Labourt p. 43 ; Mingana 1925, p. 306. Sur le statut incertain du christianisme tibétain, voir Dauvillier 1948, p 291-296 ; Uray 1983. J'omets ici le texte publié dans Mingana 1925, p. 352-371 dont Mingana suggère qu'il date du viiie siècle, mais dont je suis convaincu qu'il date d'une période plus tardive, comme je le démontrerai dans une publication à paraître.

J'ai argumenté par ailleurs que ces Turcs étaient probablement les Qarluqs qui vivaient dans la steppe au nord de Tashkent[54] ; plusieurs historiens musulmans décrivent comment leur capitale Talas a été conquise par les Samanides en 893, après quoi l'église du lieu a été convertie en une mosquée cathédrale[55].

Dans le *Livre des gouverneurs* (840) de Thomas de Marga, les références à Timothée envoyant des missionnaires dans ܫܠܡ ܚܕ ܡܕܝܢܬܐ ܕܒܪܒܪܝܐ ܕܠܝܬ ܝܕܥܬܐ ܐܢܫܝܬ ܕܐܢܫܘܬܐ ܫܦܝܪܬܐ ܕܝܢ, « des contrées de barbares dépourvus de toute intelligence et de manière de vivre décente »[56], ont été comprises par certains comme des références à l'Asie centrale[57], mais ce n'est pas dit dans le texte. Les seules régions mentionnées par le récit sont le Gilan et le Dailam, sur la rive méridionale de la mer Caspienne et le Moqan, au Khorassan ; les expressions « les autres barbares qui vivent au-delà de chez eux [...] les confins de l'Est [...] les contrées au-delà du Gilan et du Dailam » apparaissant dans ces passages sont trop vagues pour être associées à de quelconques régions particulières[58]. Plus près de chez lui, Timothée avait d'autres affaires, moins plaisantes, avec l'Asie centrale, sa charge étant contestée par Joseph, le métropolite de Merv, qui se convertit finalement à l'islam quand son opposition à Timothée se révéla vaine[59].

Il y a aussi plusieurs autres références importantes au christianisme à Merv et au Khwarezm à cette époque. Le *Livre de la chasteté* d'Išoʿdenaḥ de Baṣrā (849/50) mentionne plusieurs monastères fondés dans les environs de Hérat ou de Merv (ou, dans un cas, d'un monastère palestinien fondé par un natif de Merv) aux VIII^e^ et IX^e^ siècles[60]. Išoʿdad de Merv (*fl.* vers 850), évêque de Ḥdatta en Irak du Nord, fut l'un des plus importants exégètes bibliques de l'Église d'Orient[61]. Significative aussi de cette époque est la liste des métropolites de l'Église d'Orient établie par Élie Jawharī, métropolite de

54. Dickens 2010.

55. Naršakhī, *Taʾrīkh-i Bukhārā*, p. 86-87. Pour d'autres références musulmanes sur cet épisode, voir Dickens 2010.

56. Thomas de Marga, *Historia monastica*, éd. p. 252, trad., p. 467-468 ; voir aussi p. 479-481, 483, 487-493 ; sur Thomas de Marga et son œuvre, voir Young 1974, p. 106-127.

57. Mingana 1925, p. 306-308.

58. Cependant, voir l'argumentation de Young 1974, p. 121-124.

59. Thomas de Marga, *Historia monastica*, éd. p. 198 ; trad. p. 385 ; *Kitāb al-Mijdal I*, p. ٧٢/63.

60. Išodenah, *Livre de la chasteté*, § 14, 36, 37, 87. Voir aussi *Kitāb al-Mijdal II*, p. ٦١/35.

61. Ses commentaires ont été publiés dans les volumes suivants du CSCO : 126/67; 156/75; 176/80; 179/81; 229/96; 230/97; 303/128; 304/129; 328/146; 329/147; 433/185; 434/186. Voir aussi *Kitāb al-Mijdal II*, p. ٧٢-٧٣/42.

Damas (après 903)[62]. Hérat, Merv et Samarcande y occupent respectivement les 9e, 10e et 12e rangs[63]. Sa liste ne comprend pas les métropoles des Turcs établies par Timothée Ier, très probablement parce qu'Élie écrivait au moment de la conquête de Talas, la capitale turque Qarluq, par les musulmans samanides qui abolirent probablement le métropolitanat.

Diverses sources confirment la vitalité du christianisme en Transoxiane pendant cette période. Le géographe musulman Ibn al-Faqīh (vers 902) inclut les portes de l'église de Samarcande dans une liste des sites les plus impressionnants à la surface de la terre[64]. L'historien musulman Ibn Ḥawqal (988) mentionne trois sites chrétiens en Asie centrale : une église juste au nord de Hérat, un monastère en Sogdiane qui a récemment fait l'objet d'une fouille archéologique près d'Urgut en Ouzbékistan[65] et un village près de la ville de Šāš (Tashkent)[66]. D'après les fouilles archéologiques, le monastère d'Urgut fut probablement fondé au VIIe siècle et occupé jusqu'au XIIIe ; à proximité, on trouve des dizaines de graffiti syriaques laissés par des chrétiens qui passaient la nuit près des falaises ou des grottes. Ils laissèrent des inscriptions de noms syriaques, arabes, persans et turcs[67]. En résumant les conditions géographiques de la région d'al-Mašriq – qu'il définit comme « le territoire des Samanides » – le géographe al-Muqaddasī (985) ajoute : « il y a ici beaucoup de juifs, peu de chrétiens, et quelques adeptes du magisme »[68]. Cependant, cette référence régionale générale ne nous permet pas de localiser plus précisément ces chrétiens. En revanche, le *Fihrist* d'al-Nadīm (vers 988/89) parle de la Sogdiane (al-Sughd) comme d'un « lieu de séjour des Turcs » où les gens sont « dualistes (zoroastriens) et chrétiens »[69]. Ces informations concernaient toutefois une situation qui

62. Sur la date, voir Fiaccadori 1984.

63. *Bibliotheca Orientalis II*, p. 458-460. Élie inclut le Ségestan (Sijistan) comme ayant un évêque suffragant de Hérat, mais Merv et Samarcande n'ont aucun évêché associé à eux. Sur Élie, voir Seleznyov 2013.

64. Ibn al-Faqīh al-Hamadānī, *Mukhtaṣar Kitāb al-Buldān*, p. 297.

65. Voir l'article de Barakatullo Ashurov dans le présent volume.

66. Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-ʾArḍ*, éd. Kramers & Wiet, p. 424, 478, 485 ; reprise dans la traduction perse de Ibn Ḥawqal (éd. Ouseley, p. 218, 257, 265).

67. Une publication à venir comprendra une description du site archéologique par Alexeï Savchenko et le texte de toutes les inscriptions lisibles, éditées par moi-même.

68. Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsim*, p. 7, 284.

69. Al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 33.

avait prévalu deux ou trois siècles auparavant puisque l'islamisation de la région était largement achevée à l'époque d'al-Nadīm[70].

De nombreuses preuves attestent la présence de chrétiens autour du bassin du Tarim à cette époque. L'historien et géographe musulman Gardīzī (vers 1050) décrit des chrétiens (ترسا, *tarsā*) ainsi que des « dualistes » et des bouddhistes dans le domaine de Toquz Oghuz (le royaume ouïghour de Qočo, à Turfan) et note qu'à Khotan, au sud du bassin du Tarim, « bien que la plupart soient bouddhistes [...] dans la ville, il y a deux églises chrétiennes (کلیسای ترسایان, *kelisā-ye tarsāyān*) »[71]. L'auteur anonyme du *Ḥudūd al-ʿĀlam* (982) mentionne cinq « villages de Bek-Tegin » dans le domaine de Toquz Oghuz « appartenant aux Sogdiens [...] y vivent des chrétiens (ترسایان, *tarsāyān*) » ainsi que des zoroastriens et d'autres[72]. À ces témoignages il faut rajouter celui d'environ 1 100 fragments de textes chrétiens de Turfan en syriaque, sogdien, néopersan et turc ouïghour, habituellement datés entre le IXe et le XIIIe-XIVe siècle. Ces textes sont traités par ailleurs dans ce volume. On mentionnera enfin une plus petite quantité de textes chrétiens de Dunhuang et de Qara Qoto[73]. On n'est pas certain de la manière dont le christianisme s'est établi à Turfan, mais cela pourrait bien être le résultat de l'édit impérial chinois de 845 qui forçait les monastères bouddhiques, zoroastriens et chrétiens en Chine de fermer et de retourner à la vie séculière[74]. L'État ouïghour multiculturel et religieusement pluraliste de Turfan pourrait avoir été un lieu plus accueillant pour les chrétiens.

En plus des lettres de Timothée, on trouve un grand nombre de références à des Turcs chrétiens pendant cette période. Le commentateur inconnu de la Bible, qui a composé le texte syriaque du *Gannat Bussāmē* (« Jardin des délices », vers 900), un commentaire sur les lectures du lectionnaire de l'Église d'Orient, est appelé « l'exégète des Turcs » dans le *Catalogue des*

70. Al-Nadīm mentionne aussi des bardesanites en « Chine et au Khorassan » et des marcionites au Khorassan, nous rappelant qu'il y avait des communautés chrétiennes hétérodoxes à côté de l'Église d'Orient en Asie centrale et en certains endroits à l'est (al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 806, 807).

71. Gardīzī, *Zayn al-Akhbār*, p. 134, 141. ترسا *(tarsā)*, le terme persan pour « chrétien », se trouve fréquemment dans les sources historiques iraniennes et turques. Martinez interprète « dualistes » comme se référant aux zoroastriens, mais Gardīzī entend par là plus vraisemblablement les manichéens qui, à côté des bouddhistes, constituaient la majorité religieuse à Turfan sous les Ouïghours.

72. *Ḥudūd al-ʿĀlam*, p. 95, 274.

73. Pour deux lettres de Dunhuang écrites par des chrétiens, voir Sims-Williams & Hamilton 1990, p. 51-76 ; une vue plus globale est offerte par Gillman & Klimkeit 1999, p. 223. Pour les textes de Qara Qoto, voir Pigoulewsky 1935-1936.

74. Voir la discussion de Dickens & Zieme 2014, p. 292.

écrivains syriaques de ʿAbdišoʿ bar Brika (vers 1318)[75] ; on ne sait pas si cet auteur était lui-même turc ou s'il était impliqué dans l'enseignement du christianisme aux Turcs. Mais l'auteur du *Gannat Bussāmē* cite plusieurs interprètes bibliques en relation avec Merv, dont Théodore de Merv (vers 540), Élie de Merv (vers 660)[76] et Išoʿdad de Merv (vers 850), ce qui nous rappelle le rôle important que la ville a joué dans la vie spirituelle de l'Église d'Orient[77].

Tant l'œuvre arabe chrétienne appelée *Kitāb al-Mijdal*, « Livre de la tour » (probablement XI^e^ siècle)[78] que le *Chronicon Ecclesiasticum* syriaque de Barhebraeus (1286) font référence à un récit du métropolite ʿAbdišoʿ de Merv au sujet de la conversion de 200 000 Turcs au christianisme en 1007/8[79]. Barhebraeus les appelle Kereit ; il y a de bonnes raisons de voir cette identification comme un reflet d'une situation postérieure dans l'Empire mongol quand les Kereit étaient bien connus pour être chrétiens[80], et on a récemment suggéré que les Turcs en question étaient en fait les Önggüt[81]. Écrivant son *Kitāb al-Majālis*, « Le livre des sessions », à peu près à l'époque de cette conversion, Élie, métropolite de Nisibe (1008-1023), mentionne les Turcs à côté des Romains, des Francs, des Bulgares, des Coptes, des Nubiens, des Arméniens, des Syriens, des Persans et des Chinois, parmi les nations qui sont « entrées dans la religion du christianisme [...] à cause du miracle divin qui les y a conduits »[82]. On ne sait toutefois pas si Élie parle des Turcs de la *Chronique du Khuzistan*, de ceux de Timothée I^er^ ou de ceux du *Kitāb al-Mijdal* et de Barhebraeus.

75. *Bibliotheca Orientalis III.1*, p. 188 ; Badger 1852, p. 374. Sur l'anonyme « exégète des Turcs », voir Scher 1906, p. 28-29.

76. Il s'agit du même Élie de Merv dont parle la *Chronique du Khuzistan*.

77. Chabot 1906b, p. 491-495. Voir aussi les références à Théodore de Merv et Élie de Merv dans *Bibliotheca Orientalis III.1*, p. 147-148 ; Badger 1852, p. 371. Sur l'influence des commentaires d'Išoʿdad de Merv sur le *Gannat Bussāmē*, voir *Gannat Bussāmē*, p. XXIX-XXX, XXXVII-XXXIX, XLII-XLIII.

78. Cet ouvrage est fréquemment attribué à ʿAmr ibn Mattā, Mārī ibn Sulaymān ou à Ṣalībā ibn Yuḥannā ; la question de l'auteur, bien compliquée, est discutée par Holmberg 1993 et Landron 1994, p. 99-108.

79. *Bibliotheca Orientalis III.2*, p. 484-485 ; *Kitāb al-Mijdal I*, ١١٢-١١٣/99-100 ; Barhebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum III*, p. 277-282 ; Mingana 1925, p. 308-309.

80. Hunter 1989-1991.

81. Atwood 2014.

82. *Bibliotheca Orientalis III.1*, p. 270-271 ; Élie de Nisibis, *Kitāb al-Majālis*, 267. Mes remerciements vont à David Bertaina qui m'a gracieusement offert sa traduction de l'arabe ; voir aussi Landron 1994, p. 159.

Barhebraeus mentionne une lettre au sujet des invasions des hordes de l'Est écrite par « le métropolite nestorien de Samarcande » en 1046/47 et dont on a fait la lecture au calife à Baghdad. Cela rappelle le rôle que les prélats de l'Église d'Orient en Asie centrale ont pu jouer en tenant le centre politique informé de ce qui se passait à la périphérie du califat[83]. En contraste avec ce qui est dit ci-dessus, le *Livre de la religion et de l'empire* (vers 855), d'Ibn Rabban al-Ṭabarī (dont le père chrétien venait de Merv), affirme qu'« en dehors de ces contrées [celles des Grecs, des Francs, des Turaniens "habitant les tentes" et des Arméniens] quels chrétiens peut-on trouver dans le pays des Turcs, excepté une petite et méprisable quantité de nestoriens dispersés parmi les nations ? »[84].

Le début de la période abbasside amena pourtant une autre Église, à ajouter à l'Église d'Orient et à l'Église syriaque orthodoxe en Asie centrale, un résultat dû à la capture de quelques chrétiens melkites (des grecs orthodoxes de langue syriaque) qui furent alors déportés à Šāš (Tashkent) par le calife al-Mansur en 762[85]. L'érudit musulman al-Birunī (vers 1000) – qui passa la plus grande partie de sa vie en Asie centrale, dans son Khwarezm natal, à Boukhara ou à la cour ghaznavide – mentionne spécifiquement les fêtes des chrétiens « nestoriens » et « melkites » au Khwarezm, en donnant en même temps l'information qu'il y avait un métropolite melkite à Merv à son époque. Il est évident, d'après ses commentaires, qu'il était un connaisseur des pratiques chrétiennes en général et de celles du christianisme syriaque en particulier[86]. C'est aussi à cette période, selon le *Nomocanon* de ʿAbdišoʿ bar Brika, que le patriarche Théodose (853-858) mentionna spécialement Merv, Hérat et Samarcande, à côté de la Chine, de l'Inde et du Fars (Perse du Sud-Est), quand il réforma les « provinces extérieures », les exemptant de faire elles-mêmes leur compte rendu au patriarche, et requérant seulement d'elles qu'elles envoient un

83. Barhebraeus, *Chronicon Syriacum*, éd. Bedjan p. 228-229 ; trad. Budge p. 204-205.

84. Ibn Rabban al-Ṭabarī, *Kitāb al-dīn wa'l-dawlah*, p. 156-157.

85. Parry 2012, p. 96-98.

86. Al-Birunī, *Kitāb al-āthār*, éd. Sachau p. 282-313. Une traduction française des fêtes melkites peut être trouvée dans al-Birunī, *Kitāb al-āthār*, éd. Griveau p. 291-312. Notons qu'al-Birunī affirme qu'il est incapable d'expliquer le système calendaire des « jacobites » parce qu'« on ne rencontre aucun homme qui appartienne à leur secte ou qui connaisse leurs dogmes » (al-Birunī, *Kitāb al-āthār*, éd. Sachau p. 312). Sur la réputation de largeur d'esprit d'al-Birunī en matière de religion, voir Jeffery 1951 ; Blois 1989. Sur sa connaissance du christianisme syriaque en Asie centrale, voir Fiey 1978.

rapport écrit une fois tous les six ans, à cause de leur grand éloignement du centre ecclésiastique[87].

Ce fut manifestement une période durant laquelle les chrétiens syriaques s'établirent en de nombreux endroits à travers l'Asie centrale, à Merv, au Khwarezm, en Sogdiane, dans le royaume ouïghour de Qočo et Khotan, aussi bien que parmi les Turcs vivant au Nord. La probable adoption du christianisme comme la religion officielle des Turcs Qarluq fut un développement significatif bien que de courte durée, parallèlement à l'adoption du judaïsme par les Turcs khazars, du manichéisme par les Turcs ouïghours et du bouddhisme par les Tibétains à peu près à la même époque. Également significatif est le fait que Merv conserva son importance comme centre monastique et universitaire, et Samarcande comme métropole majeure, en même temps que les nouvelles métropoles fondées pour les Turcs et peut-être pour les Tibétains. La période s'acheva avec les Turcs seldjoukides quand ceux-ci vainquirent leurs rivaux Ghaznavides en 1040 et conquirent Baghdad en 1055 pour devenir les protecteurs officiels de l'Islam, inaugurant une nouvelle ère, celle des Turcs musulmans qui gouverneraient le Moyen-Orient.

Les périodes seldjoukide et khwarezmshah (1055-1220 apr. J.-C.)

Après que les Seldjouk eurent défait les Ghaznavides, le pouvoir politique en Asie centrale fut partagé entre le grand Empire seldjouk (1037-1194) et la dynastie qarakhanide rivale. Cependant, au commencement des conquêtes mongoles par Gengis Khan au début du XIII^e^ siècle, les deux États avaient déjà cessé d'exister en Asie centrale, et avaient été remplacés par l'empire du Khwarezmshah (1077-1220) et du khanat des Qara Khitai (1124-1218).

Il y a quelques références énigmatiques aux Turcs Qipčaq (ou Coumans) de la steppe septentrionale qui semblent avoir pratiqué le christianisme. L'écrivain musulman Marvazī (1120) évoque les Qūn, une des tribus Qipčaq, comme des « chrétiens nestoriens »[88] et Michel le Syrien, abordant brièvement le christianisme parmi les Coumans, note que leurs coutumes sont corrompues, ce qui est peut-être une référence à leur arrière-plan « nestorien »[89]. La conversion de ces Turcs était vraisemblablement le résultat des efforts de l'Église d'Orient basée à Merv, Samarcande ou

87. ʿAbdišoʿ bar Brika, *Nomocanon*, p. 146/308.

88. Marvazī, *Kitāb Ṭabāʾiʿ al-ḥayawān al-baḥrī waʾl-barrī*, p. 29-30, 95-100 ; Pritsak 1968, p. 157, 160 ; date la migration Qūn vers l'ouest aux alentours de 900. Sur le nom Qūn, voir Pritsak 1982, p. 328-331. Sur la religion des Qipčaq, voir Golden 1998.

89. Michel le Syrien, *Chronique*, vol. III, p. 155 ; vol. IV, p. 570-571.

ailleurs en Asie centrale, mais on ne sait pas si une quelconque hiérarchie ecclésiastique a été établie parmi eux. Plus tard, il y eut une mission catholique chez les Qipčaq qui vivaient au nord de la mer Noire, comme l'indique le célèbre *Codex Cumanicus*, divisé en deux sections : le « Livre de l'interprète » (1293-1295) et le « Livre des missionnaires » (vers 1330-1340)[90].

Voyageant à travers la région en 1332-1333, le musulman Ibn Baṭṭuṭa loua des chariots à des chrétiens Qipčaq au nord de la mer Noire et mentionna plus tard des Qipčaq (à côté de Circassiens, de Russes et de Grecs) parmi les chrétiens qui résidaient à Sarai, la capitale du khanat des Qipčaq (la Horde d'Or)[91]. Une histoire similaire se trouve dans un ouvrage largement inventé, le *Livre de la connaissance de tous les royaumes* (XIV^e^ siècle). L'auteur anonyme y raconte comment il « pénétra dans la mer de Sara à bord d'un bateau de Komans chrétiens » et mentionne plus loin « le royaume de Sant Estopoli qui appartient aux chrétiens Komans »[92]. On peut présumer que ces chrétiens faisaient partie de la même communauté que celle avec laquelle travaillaient les missionnaires catholiques ; il semble que leurs racines « nestoriennes » les avaient préparés pour le prosélytisme des autres branches du christianisme, phénomène qui put aussi se retrouver dans la Chine mongole.

Enfin, on trouve des traces de christianisme au milieu du XII^e^ siècle le long de la bordure méridionale du bassin du Tarim. Le semi-légendaire *Tezkere* de Maḥmud Karam Kabuli (*fl.* 1155) décrit un conflit musulman avec un gouverneur chrétien d'Aqsu et un roi chrétien de Khotan ; démêler des éléments historiques dans ces légendes hagiographiques est certes un défi[93]. Cependant, on a effectivement une preuve archéologique convaincante pour le christianisme à Khotan, qui pourrait dater de l'époque mongole. Il s'agit d'une croix en bronze avec une inscription chinoise qui dirait : « Autel suprême de la Croix (ou du Calvaire) »[94]. Cette lecture a toutefois

90. Les études importantes sur le *Codex Cumanicus* sont BANG 1914 ; LIGETI 1981 ; GOLDEN 1992 ; DRIMBA 2000 ; SCHMIEDER & SCHREINER 2005.

91. Ibn Baṭṭuṭa, *Voyage*, p. 142, 166.

92. *Livre de la connaissance de tous les royaumes*, p. 87, 97. Même s'il n'est pas fondé sur l'expérience personnelle de l'auteur, comme cela est probable, il n'en constitue pas moins une indication que l'Europe avait conscience de l'existence des Qipčaq chrétiens près de la mer Noire.

93. GRENARD 1898, p. 44-46. À la différence du *Tezkere* d'Imam Muḥammad Ghazālī cité plus haut, cette histoire identifie clairement le gouverneur comme ترسا *(tarsā)*, « chrétien ».

94. DEVÉRIA 1896, p. 435-437.

été controversée[95]. De plus, une version courte du *Kitāb al-Mijdal* (début du XIVe siècle) mentionne un métropolite de Kashghar sous le patriarcat de Bar Sauma (1134-1136) et deux métropolites successifs consacrés pour Kashghar sous le patriarcat d'Élie III (1176-1190)[96] ; malheureusement, on n'entend parler d'aucun autre évêque ou métropolite à Kashghar en dehors du XIIe siècle[97].

Très semblables au *Tezkere* évoqué ci-dessus, des légendes ont surgi après la mort de Khoja Ahmad Yassavī (m. 1166), fondateur d'une importante *tariqah* sufi. Ces histoires rapportent un conflit entre musulmans et chrétiens impliquant des dirigeants et des villes entières pendant la conquête musulmane de l'Asie centrale. Selon ces rapports, parmi les importants centres urbains comprenant des populations ou des dirigeants chrétiens, on compte Ferghana, Uzgand, Oš et Šāš (Tashkent) dans la vallée du Ferghana ou à proximité, et Kashghar et Aqsu dans le bassin du Tarim. Cependant, les histoires sont très difficiles à dater et les aspects légendaires de ces hagiographies ont besoin d'être pris en compte lorsqu'on tente de récupérer des faits historiques[98]. Le *Livre des religions et des sectes* d'al-Šahrastānī (1127/28) mentionne seulement des zoroastriens et des mazdakites en Sogdiane[99]. Mais le christianisme syriaque au cours de cette période a fini par s'être bien établi au-delà des bases ecclésiastiques initiales de Merv et de Samarcande, comme l'indiquent ces références à des évêques métropolites à Kashghar et au christianisme parmi les Qipčaq-Coumans de la steppe septentrionale.

Les périodes mongole et timouride (1220-1506)

La puissance mongole en Asie centrale fut consolidée par la victoire sur les Qara Khitai (1218) et la défaite des Khwarezmshahs (1220). Après la mort de Gengis Khan, l'empire évolua pour former quatre États séparés : l'il-khanat en Perse, le khanat de Chaghatai en Asie centrale, le khanat Qipčaq (Horde d'Or) dans la steppe septentrionale et la dynastie mongole des Yuan

95. Pelliot 1914, p. 644. Devéria aussi a interprété des signes au sommet et au pied de la croix comme les lettres grecques HKIX, représentant Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, « Notre Seigneur Jésus Christ », ce qui pourrait indiquer la présence de « chrétiens grecs chez les Mongols orientaux des XIIIe et XIVe siècles ». La croix se trouve au musée Guimet. Voir aussi la discussion dans Dauvillier 1953, p. 71.

96. *Kitāb al-Mijdal II*, p. ١٠٥/61, ١١١/64.

97. Voir aussi Fiey 1993, p. 101-102.

98. Pour une vue générale, voir DeWeese 1990.

99. Al-Šahrastānī, *Kitāb al-milal waʾl-niḥal*, p. 665-666, 673.

en Mongolie et en Chine. À partir de 1295 et jusqu'au milieu du XIVe siècle, les dirigeants de l'il-khanat, de la Horde d'Or et du khanat de Chaghatai se convertirent graduellement à l'islam, en même temps que la majorité de leurs troupes turco-mongoles. Bien que le christianisme continuât d'exister dans ces trois secteurs, sa position fut affaiblie et il disparut finalement de l'Asie centrale sous la dynastie timouride (1369/70-1506).

Avant l'extinction du christianisme en Asie centrale, on a de celui-ci de nombreuses attestations de son existence pendant la période mongole, grâce aux nombreuses sources primaires subsistant en arabe, en arménien, en chinois, en latin médiéval ou en italien, en persan et en syriaque[100]. En particulier, on a la preuve que le christianisme était florissant parmi plusieurs groupes turcs. Les élites dirigeantes des Kereit et des Turcs Önggüt christianisés[101] ont développé des alliances matrimoniales avec la noblesse mongole. Il y eut d'éminentes personnalités chrétiennes dans l'armée mongole et des Ouïghours chrétiens de haut rang servirent à la cour mongole et dans l'administration[102]. Il est particulièrement significatif que plusieurs princesses kereit chrétiennes se marièrent dans la famille de Gengis Khan. Les plus célèbres sont Sorqaqtani Beki, la mère de Möngke, Khubilai et Hülegü, et Doquz Khatun, femme de Hülegü, le conquérant de Baghdad[103].

Il est aussi notable qu'il y a davantage de références à des chrétiens d'autres appartenances ecclésiastiques pendant cette période en Asie centrale : syriaques orthodoxes, melkites, arméniens et latins. Guillaume de Rubrouck (vers 1255) et Marco Polo (1298) en particulier sont de bonnes sources d'information sur les différentes manifestations du christianisme sous les Mongols ainsi que sur les lieux où se trouvaient des chrétiens turcs. Rubrouck décrit des « nestoriens » dans les parages de Qayaliq (environ 450 km au nord du lac Issyq-Köl) et quelque part ailleurs dans le territoire des Ouïghours[104], tandis que Polo mentionne des chrétiens à Kashghar, Samarcande, Yarkand, chez les Tangut, à Qara-Khoja (Turfan)

100. Plusieurs de ces sources sont traitées par Li Tang dans sa contribution à ce volume. Voir aussi les articles relatifs au sujet dans Malek & Hofrichter 2006, Winkler & Tang 2009, Tang & Winkler 2013.

101. Voir Atwood 2004, p. 295-297 (« Kereyid »), 424-425 (« Önggüd »). Sur les Önggüts, voir aussi Borbone 2005, 2008a.

102. Voir Atwood 2004, p. 103 (« Chinqai »), 295 (« Ked-Buqa »), à côté de références à Qadaq dans l'index de Atwood 2004, p. 666. Sur Chinqai, voir Buell 1994.

103. Voir Atwood 2004, p. 511-512 (« Sorqaqtani Beki »), p. 541-542 (« Toghus Khatun »).

104. Guillaume de Rubrouck, *Itinerarium*, p. 148-152, 157, 165. Sur Qayaliq et le terme « Organum » qui s'y rapporte dans le récit de Rubrouck, voir Pelliot 1973, p. 113-123.

au « Ouïghouristan », à « Ghinghintalas » (Barkul, Bars-köl) et « Tenduc » (en territoire önggüt), bien que son rapport sur une église miraculeuse à Samarcande soit à traiter avec précautions[105]. Une autre référence intéressante se trouve dans le texte chinois du *Voyage à l'Ouest de Qiu Changchun* (長春真人西遊記, 1228), un récit du voyage que fit le patriarche taoïste Changchun pour aller voir Gengis Khan dans l'Hindu Kush en 1221-1223. Il décrit comment, quand son cortège arriva à Luntai, le « chef des Tarsā [迭屑, *Diexie*] » vint le rencontrer, ce qui atteste encore la présence de communautés chrétiennes au XIII[e] siècle dans l'actuel Xinjiang[106].

L'un des textes les plus importants de la période mongole est l'*Histoire de mar Yahballaha* (après 1317)[107] qui narre le voyage depuis Khanbaliq (Pékin) jusqu'à Baghdad des moines önggüt turcophones Marcos et rabban Sauma (vers 1277-1279). Marcos devint le premier métropolite nommé pour le ܒܝܬ ܟܬܝ ܘܥܘܓ ܒܝܬ ܟܬܝ, « diocèse de Katai et Ong (c'est-à-dire la Chine du Nord et le territoire önggüt) »[108] puis fut élu sous le nom de Yahballaha III, le premier et le seul patriarche turc de l'Église d'Orient (1281-1317). Son appartenance ethnique était si significative que la liste des patriarches de l'Église de l'Orient dans le *Livre de l'Abeille*[109] tient à l'enregistrer comme ܡܪܝ ܝܗܒܐܠܗܐ ܬܘܪܟܝܐ, « mar Yahballaha le Turc », comme le fait une liste mise à jour de catholicoi originellement assemblée par Élie Jawhari (يابالاها التركى, « Yaballaha le Turc »)[110]. La prédominance du christianisme parmi

105. Marco Polo, *La description du monde*, p. 143-146, 150-151, 156, 158, 178-179, 181-183 (des mentions d'autres communautés chrétiennes « nestoriennes » en Chine même – beaucoup étant composées de « Turcs » – peuvent être trouvées *ibid*, p. 263, 276-277, 301, 314, 322-323, 339-340). Les travaux importants sur Rubrouck, Marco Polo et les missions catholiques auprès des Mongols sont PELLIOT 1931, 1959, 1963 1973. Sur l'église de Samarcande, voir BORBONE 2013, p. 447-449.

106. Li Zhichang, *Voyage à l'ouest de Qiu Changchun*, p. 82 ; STANDAERT 2001, p. 45.

107. *Histoire de mar Yahballaha*, éd. Bedjan ; éd. Chabot ; éd. Montgomery ; éd. Budge. Voir aussi PELLIOT 1973, p. 239-288 ; BORBONE 2008b.

108. *Histoire de mar Yahballaha*, éd. Bedjan, p. 28-29 ; éd. Chabot, p. 35 ; éd. Montgomery, p. 41 ; éd. Budge, p. 148. On ne possède aucune autre référence à ce siège métropolitain et en fait Marcos/Yahballaha peut avoir été son seul occupant ; voir la discussion dans DAUVILLIER 1948, p. 302-304.

109. La date de ce livre n'est pas sûre ; son auteur, Salomon de Baṣrā, fut présent en 1222 à la consécration du catholicos Sabrišoʿ IV. Les listes patriarcales y furent ajoutées par les copistes au cours du temps (voir Salomon de Baṣrā, *Livre de l'Abeille*, p. 119, n. 6).

110. Salomon de Baṣrā, *Livre de l'Abeille*, p. 119/ملم ; *Bibliotheca Orientalis II*, p. 391-392. La « profession de foi catholique » faite par Yahballaha III engagé dans la bataille, dans une lettre au pape Benoît XI (18 mai 1304) lorsque l'Église de l'Orient faisait face à l'hostilité et à la persécution de la part des dirigeants mongols il-khanides

les peuples turcs à cette époque est bien exprimée dans l'introduction de l'*Histoire de mar Yahballaha* : ܗܫܬܐ ܗܫܘܟܝ ܗܢܘ ܕܡܬܒܥ ܒܥܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܡܐ ܗܫܢ ܗܫܘܟܝ ܠܟܘ ܠܟ ܡܪ ܒܥܘ ܕܡܪܝܐ ܘܡܗܝܡܢ ܘܐܡܪ, « Aujourd'hui les Turcs ont soumis leurs nuques sous le joug de la seigneurie divine et croient, et affirment de tout leur cœur la parole de Notre-Seigneur »[111].

Également importants sont les textes qui donnent la liste des métropolites de l'Église d'Orient, mais une brève comparaison montre combien il est difficile de reconstruire la hiérarchie ecclésiastique en Asie centrale durant cette période. Ainsi, les seuls métropolites d'Asie centrale enregistrés par l'*Ordo des jugements ecclésiastiques* de ʿAbdišoʿ bar Brika (1315/16) sont celui de Merv, couplé avec Nishapur (3e métropolite extérieur = 9e de la liste)[112], celui des Turcs (4e extérieur = 10e de la liste), et Hérat (6e extérieur = 12e de la liste), mais pas celui de Samarcande[113] ! En regard, le continuateur du *Kitāb al-Mijdal* (XIVe siècle) donne une liste de métropolites bien plus longue, comprenant ceux de Merv (11e), Hérat (12e), Samarcande (21e), du Turkestan (22e), de Khanbaliq et al-Faliq (25e), des Tangut (26e), de Kashghar et Navekath (27e)[114]. Mais il ne nous donne aucune indication sur le nombre total d'évêques dépendants de ces provinces ecclésiastiques, à part l'affirmation générale que « chacun de ces métropolites a des évêques sous lui, certains douze, certains six »[115]. Plusieurs de ces métropoles méritent un commentaire.

On ne sait exactement ce que pouvait représenter la métropole du Turkestan – peut-être une restauration de l'ancienne métropole des Turcs

récemment convertis à l'islam, doit être traitée avec une extrême prudence ; voir *Histoire de mar Yahballaha*, éd. Chabot p. 249-256 ; Tisserant 1931, p. 222-223 ; Bottini 1992 (édition de la lettre arabe avec traduction italienne).

111. *Histoire de mar Yahballaha*, éd. Bedjan, p. 2 ; éd. Chabot, p. 8 ; éd. Budge, p. 123. La « parole de Notre-Seigneur » dont il est question est spécifiquement Luc 14,26-27.

112. Nishapur eut un évêque, sous son premier nom Abrašahr, aux synodes de Dadišoʿ (424) et de mar Babai (497) (*Synodicon Orientale*, p. 43/285, 62/310).

113. *Synodicon Orientale*, p. 618-620 ; ʿAbdišoʿ bar Brika, *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*, p. 56-57. Cette liste est une version augmentée et mise à jour par ʿAbdišoʿ de la liste originale fournie dans le canon XXI du synode d'Isaac Ier (410) ; voir *Synodicon Orientale*, p. 32-35/271-273.

114. *Kitāb al-Mijdal II*, p. ١٢٦/73 ; à comparer avec Siouffi 1881, p. 95, qui porte Kurdistan au lieu de Turkestan et al-Malik au lieu de al-Faliq. J'omets ici le مطران حليح « métropolite de Ḥalīḥ » dans cette liste qui ne vise pas les Turcs Khalaj qui vivaient au Turkestan occidental et en Afghanistan (*contra* Dauvillier 1948, p. 282-283) ; voir Dickens 2010, p. 127. *Contra* Fiey 1993, p. 128, il est hautement improbable que Samarcande et le Turkestan aient dépendu du même métropolite, étant donné que le territoire de Samarcande était historiquement iranophone (sogdien ou persan).

115. Traduction de Young 1974, p. 44.

de Timothée, rassemblant plusieurs des groupes turcs parmi lesquels des chrétiens sous l'autorité mongole, tels les Kereit, les Merkit, les Naïman, les Önggüt ou les Ouïghours[116]. Le siège conjoint de Khanbaliq et al-Faliq (خان بالق والفالق) a été réinterprété de façon convaincante comme Janbaliq (Bešbaliq) et Ilibaliq (Almaliq) (جان بالق و البالق), se rapportant à deux importantes cités le long de la route septentrionale de la soie dans le khanat de Chaghatai[117]. Tangut se rapporte à la fois aux grandes populations Tangut des actuelles provinces chinoises de Gansu, Ningxia, Shanxi et Shaanxi. L'*Histoire de mar Yahballaha* loue les chrétiens Tangut pour leur foi ardente et note la présence du métropolite des Tangut à l'élection patriarcale de Yahballaha III[118], comme le fait aussi le *Kitāb al-Mijdal* (l'un des manuscrits du texte l'identifie comme métropolite de مالق, « Maliq » – peut-être une référence à Almaliq – et Tangut)[119]. Le christianisme des Tangut peut aussi être mis en relation avec les textes de Qara Qoto, une importante cité Tangut. Navekath était située dans la vallée de la rivière Chu, dans l'actuel Kirghizistan, à seulement 400 km au nord de son siège jumeau de Kashghar, mais les durs terrains montagneux entre les deux auraient rendu le voyage et la communication de l'une à l'autre très difficile[120].

Pierres tombales chrétiennes d'Asie centrale

L'une des sources les plus significatives pour recueillir des informations sur les communautés chrétiennes en Asie centrale durant cette période, est le vaste corpus des pierres tombales chrétiennes dont la plupart viennent du Semirech'e, nom russe de la région connue en turc sous le nom de Yeti Su (les deux noms signifiant « Sept rivières » ; aujourd'hui, elle est divisée entre le Kirghizistan septentrional et le Kazakhstan méridional). Il y a aussi de plus petites collections de pierres tombales à proximité, provenant d'Almaliq (500 kilomètres à l'est, aujourd'hui dans la région

116. Voir Guillaume de Rubrouck, *Itinerarium*, p. 23.

117. Sachau 1919, p. 22 ; Dauvillier 1948, p. 305-307.

118. *Histoire de mar Yahballaha*, éd. Bedjan, p. 18, 33 ; éd. Chabot, p. 21-22, 38 ; éd. Montgomery, p. 34-35, 43 ; éd. Budge, p. 138, 152.

119. *Kitāb al-Mijdal II*, p. ١٢٤/72 ; Siouffi 1881, p. 92 (voir aussi Fiey 1993, p. 48-49). Sur les Tangut (et avec des corrections à des affirmations émises dans des publications antérieures), voir Dauvillier 1948, p. 310-311 ; Fiey 1993, p. 137-138.

120. Sur Navekath, voir Dauvillier 1948, p. 288-291 ; Klein 2000, p. 136-139. J'omets ici la thèse fréquente (Mingana 1925, p. 328-329 ; Dauvillier 1948, p. 308 ; Pelliot 1973, p. 9 ; Fiey 1993, p. 120) selon laquelle il y a eu un évêque à Qumul/Kumul (قومول)/Hami (哈密) au XIIIe siècle. Elle est fondée sur une mauvaise lecture des textes, comme je le démontre dans une publication à paraître.

chinoise du Xinjiang), du territoire önggüt en Mongolie-Intérieure et de la ville portuaire de Chine méridionale de Quanzhou, connue en Occident sous le nom de Zayton[121].

À partir de 1885, environ 600 pierres tombales chrétiennes inscrites en écriture syriaque ont été découvertes dans le Semirech'e, en deux endroits : à Karadjigach, près de Pishpek (aujourd'hui Bishkek, la capitale du Kirghizistan) et à Burana (la médiévale Balasaghun), juste au sud de Tokmak. Bien qu'il n'y ait aucune trace dans l'un ou l'autre de ces lieux, deux églises ont été exhumées non loin, à Ak-Beshim, l'une en 1953-1954, datant du VII^e^ ou du VIII^e^ siècle, et l'autre en 1996-1998, datant du VIII^e^ siècle[122]. Ces trouvailles suggèrent que la communauté chrétienne qui a laissé derrière elle les pierres tombales à la période mongole avait pu être présente dans la région depuis au moins six siècles et donc avait vécu sous le gouvernement du second Empire turc, les qaghanats Türgeš et Qarluq, le qaghanat Qarakhanide, le khanat Qara Khitai et l'Empire mongol.

La plupart des inscriptions sur les pierres tombales sont en langue syriaque, mais une minorité significative sont dans un dialecte turc. Presque toutes les pierres ont une croix au milieu, autour de laquelle un texte est gravé. L'information donnée par le formulaire typique consiste en une date, un nom et une brève description du défunt, dont quelques titres. Parfois, davantage d'informations sont fournies. La date vérifiable la plus ancienne est 1200/01[123] et la plus récente 1344/45[124]. La date terminale des pierres tombales trouvées à Almaliq va même jusqu'à 1371/72. Cette fourchette de datation correspond en gros au temps du gouvernement mongol et prend fin au moment où ce dernier s'effondre pour être remplacé par l'empire de Timur. La plupart des pierres tombales sont datées selon le calendrier séleucide communément employé par les chrétiens syriaques, selon le cycle sino-turcique de douze ans des animaux ou une combinaison des deux systèmes[125]. Un très petit nombre d'entre elles donne le mois syriaque.

Les noms gravés sur les pierres tombales sont majoritairement syriaques ou turques, un plus petit nombre étant des noms arabes ou

121. La grande majorité des pierres du Semirech'e se trouve dans CHWOLSON 1890, 1897, celles du territoire önggüt dans HALBERTSMA 2015 et celles de Quanzhou dans LIEU *et al.* 2012. Pour une introduction au corpus, voir DICKENS 2009, p. 14-17.

122. CLAUSON 1961, p. 2-3 ; HAMBIS 1961 ; KLEIN 2004. Voir aussi l'article de Barakatullo ASHUROV dans le présent volume.

123. CHWOLSON 1897, n° 2, mais le n° 1 pourrait être lu 1497 SE = 1186 CE.

124. CHWOLSON 1890, n° 56.

125. Sur système de datation, voir BAZIN 1991, p. 413-429.

persans ; il apparaît clairement sur beaucoup de pierres tombales que les défunts étaient presque tous des turcophones. De fait, dans la seule référence explicite aux chrétiens dans son *Dīwān lughāt al-Turk* (1072), le lexicographe Maḥmud al-Kāšgharī nous donne l'un des noms masculins turcs les plus populaires trouvé dans le corpus des pierres tombales : *bačāq* « jeûne chrétien *(ṣawm al-naṣārā)* »[126]. Étant donné le mélange de locuteurs turcophones et iranophones dans la région depuis le VI^e^ siècle, on peut se demander si ces chrétiens étaient des Sogdiens turcisés ou des descendants d'anciens Turcs, peut-être les Qarluq. La situation géographique en territoire turc traditionnel semble favoriser la deuxième hypothèse. Probablement les deux tiers des 300 hommes du corpus occupaient une position dans l'Église. La majorité était des prêtres (ܩܫܝܫܐ), dont un nombre significatif de « visiteurs » (ou « inspecteurs ») (ܥܝܪܐ) et d'étudiants (ܫܡܫܢܝܐ), un plus petit nombre d'archidiacres (ܐܪܟܝܕܝܩܘܢ), de chorévêques (ܟܘܪܝܣܩܘܦܐ), d'exégètes bibliques (ܦܫܝܩܐ) et d'enseignants (ܡܠܦܢܐ). On trouve encore une surprenante variété de titres administratifs ecclésiastiques (par ex. ܪܫ ܥܕܬܐ, « chef de l'église »), quelques exorcistes, peut-être (ܡܢܚܫܐ), deux vierges (ܒܬܘܠܬܐ), au moins un sacristain (ܡܕܒܚܢܐ) et même un musicien (ܙܡܪܝܪܐ). Curieusement, le seul évêque commémoré sur une pierre tombale est un Arménien[127].

Beaucoup de femmes ont le titre de ܩܫܬܢܝ *(quštānč)*, terme sogdien pour « enseignant », suggérant que ces femmes pouvaient avoir eu un rôle officiel d'enseignante dans la communauté chrétienne, peut-être pour enseigner aux femmes plus jeunes. Intéressante aussi est l'occurrence de plusieurs titres non ecclésiastiques, mais administratifs ou militaires dont ܬܘܡܢ ܒܓܝ *(tuman begi)*, « chef de 10 000 », ܪܒ ܚܝܠܐ *(rav ḥaylā)*, « commandant ou gouverneur militaire », ܐܡܝܪ, « émir », et ܐܝܣܦܣܠܪ *(ispasalar)*, « commandant en chef »[128]. Parmi les défunts, se trouve un petit nombre de gens d'Almaliq (surtout des prêtres) ou de Kashghar, ainsi que trois personnes identifiées soit comme chinoises, soit comme ouïghoures, et une personne mongole. L'impression générale est celle d'une communauté sincèrement chrétienne et tout à fait turque, profondément impliquée dans la vie de l'Église, quelques-uns de ses membres jouant aussi

126. al-Kāšgharī, *Dīwān Lughāt al-Turk*, p. 313. Sur le mot turc et son usage comme nom, voir CLAUSON 1972, p. 293 ; RÁSONYI & BASKI 2007, p. 93. Le nom sur les pierres tombales est orthographié de diverses manières ܒܥܪܟ, ܒܝܪܟ, ou ܒܝܪܟ (CHABOT 1906a, p. 288, 292).

127. MARR 1894.

128. Sur plusieurs des titres impliqués, religieux ou autres, voir CHWOLSON 1890, p. 124-129 ; CHWOLSON 1897, p. 53-54.

des rôles significatifs dans la société, spécialement dans des fonctions politiques ou militaires.

Des textes de cette période donnent diverses indications sur le destin imminent du christianisme d'Asie centrale. L'historien musulman Juzjanī (1260) décrit la destruction d'une église chrétienne à Samarcande par les musulmans locaux en 1259, après qu'un jeune chrétien se fut converti à l'islam et mourut après avoir été puni par un dirigeant mongol favorable au christianisme ; ce ne fut probablement pas un cas isolé de conflit entre le christianisme et l'islam en Asie centrale à cette époque[129]. C'est le contraire de la situation des chrétiens d'Asie centrale vivant en Chine, où, par exemple, mar Sargis, dont la famille était de Samarcande, connut une carrière remarquable au service des Mongols de 1268 à 1295 au moins, années durant lesquelles il put construire sept monastères chrétiens[130].

La tendance à la conversion à l'islam est notée dans l'inscription suivante d'une pierre tombale du corpus du Semirech'e, inscription datée de 1332/33 : ܗܢܐ ܩܒܪܐ ܕܣܕܝܩ ܒܪ ܒܐܪ ܛܝܓܝܢ ܥܠܡ ܕܗܘ ܒܪ ܫܢ̈ܐ ܘܡܪܝܡ ܒܬ ܫܢ̈ܐ ܕܬܪܝܗܘܢ ܡܝܬܘ ܒܡܘܣܠܡܢܠܝܩ, « Ceci est la tombe de l'étudiant Sandayoq, de Bačaq Tegin le jeune homme et de Maryam la jeune fille ; tous trois sont morts en *musulmanliq* (islam). »[131] À ces défis, il faut ajouter l'effet dévastateur qu'eut la peste sur la communauté chrétienne du Semirech'e quand l'épidémie traversa la région dans les années 1337/38 et 1338/39 (1649 et 1650 selon le calendrier séleucide) : 104 des 568 pierres tombales du corpus (plus de 18 %) sont datées de cette période de deux ans.

Aux XIVe et XVe siècles, les sources ne mentionnent que rarement des chrétiens en Asie centrale, et seulement à Samarcande. Un rapport de Ruy González de Clavijo, l'ambassadeur castillan auprès de Timur (1403-1405), mentionne que des chrétiens capturés par Timur résidaient à Samarcande, mais nous n'avons aucune idée de leur appartenance ethnique ou ecclésiale[132]. Toutefois, à l'époque du petit-fils de Timur, Ulugh Beg qui régna à Mawara'n-nahr (1411-1449), les relations entre les chrétiens

129. Juzjanī, *Tabaqat-i Nasiri*, p. 1288-1290. Intéressante aussi est, dans le même ouvrage, la référence à la présence de « 50 000 vaillants Turcs, cavaliers et archers » dans une cité du Bengale où, en 1244/45 les habitants adhéraient à دینی ترسای *(dīn-i-tarsā-ī)*, « la foi chrétienne » (Juzjanī, *Tabaqat-i Nasiri*, p. 566-567) ; malheureusement, Juzjanī ne nous donne pas plus d'information sur la relation possible entre ces Turcs et le christianisme.

130. Pelliot 1963, p. 774-776.

131. Le fait que cette inscription funéraire soit écrite en écriture syriaque, et non arabe, semble indiquer que les liens entre la communauté chrétienne et ces jeunes convertis à l'islam n'étaient pas complètement défaits avant leur mort.

132. Ruy González de Clavijo, *Ambassade auprès de Timur*, p. 171.

du lieu et les musulmans se détériorèrent sensiblement, si l'on en croit une anecdote rapportée dans l'*Histoire de Tamerlan et de ses successeurs* de T'ovma Metsobets'i (début du XV^e^ siècle). Après avoir raconté comment Timur avait ramené des chrétiens arméniens à Samarcande, l'auteur décrit comment, pendant le règne d'Ulugh Beg, « un prêtre syriaque nestorien » est resté avec un prince local, eut « des relations avec sa femme », repartit dans un lieu lointain non précisé et écrivit une lettre au prince pour dénoncer la fausseté de l'islam et se vanter d'avoir « débauché leurs femmes ». Quand Ulugh Beg entendit cela, il « commanda que tous les chrétiens abandonnassent leur foi ou mourussent. Quelques-uns se donnèrent la mort, et beaucoup abandonnèrent la foi » si bien qu'à la fin « le christianisme disparut là-bas »[133]. Ainsi, après une présence de 1 200 ans ou plus, le christianisme syriaque finit par s'évanouir en Asie centrale, laissant derrière lui les nombreux indices tentants que nous devons maintenant ramasser ensemble afin de reconstruire son histoire.

Bibliographie

ʿAbdišoʿ bar Brika, *Nomocanon* : Angelo Mai (éd. et trad. latine), *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita ab AM*, vol. 10, Roma, 1838.

ʿAbdišoʿ bar Brika, *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum* : Jacques-Marie Vosté (trad. latine), *Ordo Iudiciorum Ecclesiasticorum, collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar ʿAbdišoʿ Metropolita Nisibis et Armeniae*, Città del Vaticano, 1940.

Actes des martyrs persans : Oskar Braun (trad. allemande), *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten & München, 1915.

Bardesane, *Livre des lois des pays* :

- Han J. W. Drijvers (éd. et trad. anglaise), *The Book of the Laws of Countries : Dialogue on Fate of Bardaiṣan of Edessa*, Assen, 1965.
- François Nau (éd. et trad. française), Bardesane l'astrologue, *Le livre des lois des pays*, Paris, 1899.
- François Nau (trad. latine), Bardesanes, *Liber legum regionum*, Paris, 1907.

Barhebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum III* : Jean-Baptiste Abbeloos & Thomas Joseph Lamy (éd. et trad. latine), *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 3, Louvain – Paris, 1877.

Barhebraeus, *Chronicon Syriacum* :

- Paul Bedjan (éd.), *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum*, Paris, 1890.

133. Mes remerciements vont à Thomas Carlson qui m'a gracieusement offert sa traduction originale de l'arménien ; voir aussi T'ovma Metsobets'i, *Histoire de Tamerlan et de ses successeurs*, p. [19]. Les profondes différences théologiques entre l'Église d'Orient et les Arméniens miaphysites devraient nous inciter à prendre du recul avant d'accepter la totale véracité de ce récit rapporté à T'ovma Metsobets'i par Yovhannes, un Arménien chrétien qui fuit probablement Samarcande à cette époque. Quelle qu'en fût la cause, tant les Arméniens que les « nestoriens » souffrirent de cette persécution finale que déchaîna Ulugh Beg.

- Ernest A. Wallis Budge (trad. anglaise), *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, commonly known as Bar Hebraeus, being the First Part of his Political History of the World*, vol. 1, Oxford, 1932.

Bibliotheca Orientalis II : Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Romae, 1721 ; *III, 1*, Romae, 1725 ; *III, 2*, Romae, 1728.

al-Birunī, *Kitāb al-āthār al-bāqiyah ʿan al-qurūn al-khāliyah* :

- Robert Griveau (éd. et trad. française), *Les fêtes des melchites, par al-Birouni*, Paris, 1915.
- Edward Sachau (trad. anglaise), *The Chronology of Ancient Nations*, London, 1879.

Chronique de Séert I, 2 : Addai Scher (éd. et trad. française), *Histoire nestorienne (Chronique de Séert). Première partie (II)*, Paris, 1910 ; *II, 1* : *Seconde partie (I)*, Paris, 1911 ; *II, 2* : *Deuxième partie (II)*, Paris, 1919.

Chronique du Khuzistan : Ignazio Guidi (éd. et trad. latine), *Chronica minora. 1, Chronicon anonymum de ultimis regibus Persarum*, 2 vol., Paris, 1903.

Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne* : John Watson McCrindle (trad. anglaise), *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*, London, 1897.

Doctrine des Apôtres :

- William Cureton & William Wright (éd. et trad. anglaise), *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and Neighbouring Countries*, London, 1864.
- Angelo Mai (éd. et trad. latine), *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita ab AM*, vol. 10, Romae, 1838.

Élie de Nisibis, *Kitāb al-Majālis* : Louis Cheikho (éd.), « Majālis Īliyya muṭrān Naṣībīn », *Al-Machriq* 20, 3, 1922, p. 267-272.

Eḷišē Vardapet, *Histoire des Vardanians* : Robert W. Thomson (trad. anglaise), Eḷishē, *History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge, MA, 1982.

Eusèbe de Césarée, *Praeparatio evangelica* :

- Édouard Des Places (éd. et trad. française), Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, Paris, 1980.
- Edwin Hamilton Gifford (éd. et trad. anglaise), *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis Libri XV*, Oxford, 1903.

Gannat Bussāmē : Gerrit J. Reinink (trad. allemande), *Gannat Bussame. 1, Die Advents-sonntage*, Louvain, 1988.

Gardīzī, *Zayn al-Akhbār* : Arsenio P. Martinez, (trad. anglaise), « Gardīzī's Two Chapters on the Turks », *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 2, 1982, p. 109-217.

Guillaume de Rubrouck, *Itinerarium* : Peter Jackson (trad. anglaise), *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke 1253-1255*, London, 1990.

Histoire de mar Yahballaha :

- Paul Bedjan (éd.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Leipzig, 1895 (2e éd.).
- Ernest A. Wallis Budge (trad. anglaise), *The Monks of Kûblâi Khân, Emperor of China*, London, 1928.
- Jean-Baptiste Chabot (trad. française), *Histoire de Mar-Jabalaha III, patriarche des nestoriens (1281-1317) et du moine Rabban Çauma*, Paris, 1895.
- James A. Montgomery (trad. anglaise), *The History of Yaballaha III, Nestorian Patriarch, and of his Vicar Bar Sauma*, New York, 1927.

Ḥudūd al-ʿĀlam : Vladimir Minorsky (trad. anglaise), *Ḥudūd al-ʿĀlam: "The Regions of the World"*, London, 1970 (2nd ed.).

Ibn Baṭṭuṭa, *Voyage* : Hamilton Alexander Rooskeen Gibb (trad. anglaise), Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa, 1325-1354*, London, 1929.

Ibn al-Faqīh al-Hamadānī, *Mukhtaṣar Kitāb al-Buldān* : Henri Massé (trad. française), Ibn al-Faqīh al-Hamadānī, *Abrégé du livre des pays*. Damascus, 1973.

Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-ʾArḍ* :

- Johannes Hendrik Kramers & Gaston Wiet (trad. française), Ibn Hauqal, *Configuration de la Terre (Kitab Surat al-Ard)*, 2 vol., Paris, 1964.
- William Ouseley (trad. anglaise), *The Oriental Geography of Ebn Haukal, an Arabian Traveller of the Tenth Century*, London, 1800.

Ibn Rabban al-Ṭabarī, *Kitāb al-dīn wa'l-dawlah* : Alphonse Mingana (trad. anglaise), *The Book of Religion and Empire*, Manchester, 1922.

Ibn al-Ṭayyib, *Fiqh al-Naṣrānīya* : Wilhelm Hoenerbach & Otto Spies (éd. et trad. allemande), Ibn aṭ-Ṭaiyib, *Fiqh an-Naṣrānīya : „Das Recht der Christenheit". 2*, Louvain, 1957.

Išoʿdenaḥ de Baṣrā, *Livre de la chasteté* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad. française), « Le livre de chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16, 1896, p. 225-283.

Išoʿyahb III, *Lettres* : Rubens Duval (éd. et trad. latine), *Išōʿyahb III Patriarcha Liber Epistularum*, Paris, 1904 (éd.) et 1905 (trad.).

Juzjanī, *Tabaqat-i Nasiri* : Henry George Raverty (trad. anglaise), *Tabaḳāt-i-nāṣirī: A general history of the Muḥammadan dynasties of Asia, including Hindūstān, from AH 194 (810 AD), to AH 658 (1260 AD)*, vol. 1, London, 1881.

al-Kāšgharī, *Dīwān Lughāt al-Turk* : Robert Dankoff & James Kelly (trad. anglaise), Maḥmūd al-Kāšγarī, *Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luγāt at-Turk). 1*, Cambridge, MA, 1982.

Kitāb al-Mijdal I : Enrico Gismondi (éd. et trad. latine), *Maris Amri et Slibae. De Patriarchis Nestorianorum. Commentaria, Pars Prior (Maris)*, Romae, 1899 ; *II* : *Pars Altera (Amri et Slibae)*, Romae, 1896-1897.

Li Zhichang, *Voyage à l'ouest de Qiu Changchun* : Arthur Waley (trad. anglaise), *The Travels of an Alchemist: The Journey of the Taoist Ch'ang-Ch'un from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan*, London, 1931.

Liber Patrum : Jacques-Marie Vosté (trad. latine), *Liber Patrum*, Città del Vaticano, 1940.

Livre de la connaissance de tous les royaumes : Nancy F. Marino (éd. et trad. anglaise), *El libro del conoscimiento de todos los reinos (The Book of Knowledge of all Kingdoms)*, Tempe, Arizona, 1999.

Marco Polo, *La description du monde* : Arthur C. Moule & Paul Pelliot (éd. et trad. anglaise), Marco Polo, *The Description of the World. 1*, London, 1938.

Marvazī, *Kitāb Ṭabāʾiʿ al-ḥayawān al-baḥrī wa'l-barrī* : Vladimir Minorsky (éd. et trad. anglaise), *Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marvazī on China, the Turks and India*, London, 1942.

Michel le Syrien, *Chronique* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad. française), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche 1166-1199*, 4 vol., Paris, 1899-1910.

al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsim fī maʿrifat al-aqālīm* : Basil Anthony Collins (trad. anglaise), al-Muqaddasi, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*, Reading, 1994.

al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist* : Bayard Dodge (trad. anglaise), *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, 2 vol., New York, 1970.

Naršakhī, *Taʾrīkh-i Bukhārā* : Richard N. Frye (trad. anglaise), *The History of Bukhara*, Cambridge, MA, 1954.

Pseudo-Zacharie, *Chronique :* Geoffrey Greatrex, Robert R. Phenix & Cornelia B. Horn (trad. anglaise), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Liverpool, 2011.

Ruy González de Clavijo, *Ambassade auprès de Timur* : Clements R. Markham (trad. anglaise), *Narrative of the Embassy of R. Gonzalez de Clavijo to the court of Timour, at Samarcand, AD 1403-6*, London, 1859.

al-Šahrastānī, *Kitāb al-milal waʾl-niḥal* : Daniel Gimaret & Guy Monnot (trad. française), Shahrastani, *Livre des religions et des sectes. 1*, Paris, 1986.

Salomon de Baṣrā, *Livre de l'Abeille* : Ernest A. Wallis Budge (éd. et trad. anglaise), *The Book of the Bee*, Oxford, 1886.

Synodicon Orientale : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad. française), *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902.

al-Ṭabarī, *Taʾrīkh al-rusul waʾl-mulūk XV* : R. Stephen Humphreys (trad. anglaise), *The history of al-Ṭabarī: Taʾrīkh al-rusul waʾl-mulūk. 15, The Crisis of the Early Caliphate*, Albany, 1990 ; *XXIV* : David Stephan Powers (trad. anglaise), *The history of al-Ṭabarī: Taʾrīkh al-rusul waʾl-mulūk. 24, The Empire in Transition*, Albany, 1989.

Théophylacte Simocatta, *Histoire* : Michael Whitby & Mary Whitby (trad. anglaise), *The History of Theophylact Simocatta*, Oxford, 1986.

Thomas de Marga, *Historia monastica* : Ernest A. Wallis Budge (éd. et trad. anglaise), *The Book of Governors : The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margâ AD 840. 1, The Syriac Text, Introduction, etc. 2, The English Translation*, London, 1893.

Timothée I[er], *Lettres* :

- Raphaël Bidawid (éd. et trad. latine), *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I : étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines du couvent de Mār Mārōn*, Città del Vaticano, 1956.
- Oskar Braun (éd. et trad. allemande), « Ein Brief des Katholikos Timotheos I. über biblische Studien des 9. Jahrhunderts », *Oriens Christianus* 1, 1901, p. 299-313.
- Jerome Labourt (éd. et trad. latine), *De Timotheo I Nestorianorum Patriarcha (728-823) et Christianorum Orientalium condicione sub Chaliphis Abbasidis*, Paris, 1904.

T'ovma Metsobets'i, *Histoire de Tamerlan et de ses successeurs* : Robert Bedrosian (trad. anglaise), *The History of Tamerlane and His Successors*, New York, 1987 (rbedrosian.com/ tm2.htm).

Études

Anderson 1932 : Andrew Runni Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, Cambridge, MA.

Atwood 2004 : Christopher P. Atwood, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, New York.

Atwood 2014 : Christopher P. Atwood, « Historiography and Transformation of Ethnic Identity in the Mongol Empire: the Öng'üt case », *Asian Ethnicity* 15, 4, p. 514-534.

Badger 1852 : George P. Badger, *The Nestorians and Their Rituals. 2*, London.

Bang 1914 : Willi Bang, « Der Komanische Marienpsalter nebst seiner Quelle », *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*, N.F. 13 (1), p. 241-276.

Bazin 1991 : Louis Bazin, *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*, Budapest.

Blochet 1925-1926 : Edgar Blochet, « La conquête des États nestoriens de l'Asie centrale par les shiïtes », *Revue de l'Orient Chrétien* 25, p. 3-131.

Blois 1989 : François de Blois, art. « Bīrūnī, Abū Rayḥān VII. History of Religions », dans *Encyclopaedia Iranica. 4*, p. 283-285.

Borbone 2005 : Pier Giorgio Borbone, « Some Aspects of Turco-Mongol Christianity in the Light of Literary and Epigraphic Syriac Sources », *Journal of Assyrian Academic Studies* 19, 2, p. 5-20.

Borbone 2008a : Pier Giorgio Borbone, « Syroturcica. 1, The Önggüds and the Syriac Language », dans George A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, NJ, p. 1-17.

Borbone 2008b : Pier Giorgio Borbone (trad. Egly Alexandre), *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident : Histoire de mar Yahballaha et de rabban Sauma (1281-1317)*, Paris.

Borbone 2013 : Pier Giorgio Borbone, « Les églises d'Asie centrale et de Chine : état de la question à partir des textes et des découvertes archéologiques : essai de synthèse », dans F. Briquel Chatonnet (éd.), *Les églises en monde syriaque*, Paris, p. 441-465.

Bosworth 1981 : C. Edmund Bosworth, « The Rulers of Chaghāniyān in Early Islamic Times », *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* 19, p. 1-20.

Bottini 1992 : Laura Bottini, « Due lettere inedite del patriarca mar Yahbhallaha III (1281-1317) », *Rivista degli studi orientali* 66, 3-4, p. 239-256.

Brock 1995 : Sebastian P. Brock, « Bar Shabba/Mar Shabbay, First Bishop of Merv », dans M. Tamcke, W. Schwaigert & E. Schlarb (éds), *Syrisches Christentum weltweit : Festschrift Wolfgang Hage*, Münster, p. 190-201.

Buell 1994 : Paul D. Buell, « Chinqai (1169-1252): Architect of Mongolian Empire », dans E. H. Kaplan & D. W. Whisenhunt (éds), *Opuscula Altaica: Essays Presented in Honor of Henry Schwarz*, Bellingham, p. 168-186.

Chabot 1906a : Jean-Baptiste Chabot, « Éclaircissements sur quelques points de la littérature syriaque : contribution à l'onomastique syriaque », *Journal asiatique*, ser. 10, 8, p. 259-293.

Chabot 1906b : Jean-Baptiste Chabot, « Note sur l'ouvrage syriaque intitulé *Le Jardin des Délices* », dans C. Bezold (éd.), *Orientalische Studien : Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag. 1*, Giessen, p. 487-496.

Chwolson 1890 : Daniel Chwolson, *Syrisch-Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, St.-Petersburg.

Chwolson 1897 : Daniel Chwolson, *Syrisch-Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie. Neue Folge*, St.-Petersburg.

Clauson 1961 : Gerard Clauson, « Ak Beshim–Suyab », *Journal of the Royal Asiatic Society*, p. 1-13.

Clauson 1972 : Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford.

Colless 1986 : Brian E. Colless, « The Nestorian Province of Samarqand », *Abr-Nahrain* 24, p. 51-57.

Czeglédy 1957 : Károly Czeglédy, « The Syriac Legend Concerning Alexander the Great », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 7, p. 231-249.

Dauvillier 1948 : Jean Dauvillier, « Les provinces chaldéennes "de l'extérieur" au Moyen Âge », dans *Mélanges offerts au R.P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse, Bibliothèque de l'Institut Catholique, p. 260-316 [réimprimé dans Jean Dauvillier, *Histoire et institutions des Églises orientales au Moyen Âge*, London, 1983, article I].

Dauvillier 1953 : Jean Dauvillier, « Byzantins d'Asie centrale et d'Extrême-Orient au Moyen Âge », *Revue des études byzantines* 11, p. 62-87 [réimprimé dans Jean Dauvillier, *Histoire et institutions des Églises orientales au Moyen Âge*, London, 1983, article XVI].

Dauvillier 1956 : Jean Dauvillier, « L'expansion de l'Église syrienne en Asie centrale et en Extrême-Orient », *L'Orient syrien* 1, p. 76-87.

Dauvillier 1974 : Jean Dauvillier, « Les Arméniens en Chine et en Asie centrale au Moyen Âge », dans *Mélanges de Sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville. 2*, Paris, p. 1-17 [réimprimé dans Jean Dauvillier, *Histoire et institutions des Églises orientales au Moyen Âge*, London, 1983, article XV].

Deeg 2013 : Max Deeg, « A Belligerent Priest: Yisi and his Political Context », dans Tang & Winkler 2013, p. 107-121.

Devéria 1896 : Gabriel Devéria, « Notes d'épigraphie mongole-chinoise », *Journal asiatique* sér. 9, 8, p. 94-128 ; 395-443.

DeWeese 1990 : Devin DeWeese, « Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan », dans D. Sinor (éd.), *Aspects of Altaic Civilization. 3, Proceedings of the Thirtieth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference*, Bloomington, p. 1-19.

DeWeese 1996 : Devin DeWeese, « The *Tadhkira-i Bughrā-khān* and the "Uvaysī" Sufis of Central Asia: Notes in Review of *Imaginary Muslims* », *Central Asiatic Journal* 40, p. 87-127.

Dickens 2009 : Mark Dickens, « Syriac Gravestones in the Tashkent History Museum », dans Winkler & Tang 2009, p. 13-49.

Dickens 2010 : Mark Dickens, « Patriarch Timothy I and the Metropolitan of the Turks », *Journal of the Royal Asiatic Society* 20, p. 117-139.

Dickens & Zieme 2014 : Mark Dickens & Peter Zieme, « Syro-Uigurica. 1, A Syriac Psalter in Uyghur Script from Turfan », dans J. den Heijer, A. B. Schmidt & T. Pataridze (éds), *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, Leuven, p. 291-328.

Drimba 2000 : Vladimir Drimba (éd.), *Codex comanicus : édition diplomatique avec fac-similés*, Bucarest.

Fiaccadori 1984 : Gianfranco Fiaccadori, « On the Dating of Īliyā al-Ǧawharī's *Collectio canonica* », *Oriens Christianus* 68, p. 213-214.

Fiey 1970 : Jean Maurice Fiey, « Išōʿyaw le Grand », *Orientalia Christiana periodica* 36, p. 5-46.

Fiey 1973 : Jean Maurice Fiey, « Chrétientés syriaques du Horāsān et du Ségestān », *Le Muséon* 86, p. 75-104 [réimprimé dans Jean Maurice Fiey, *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, London, 1979, article VI].

Fiey 1978 : Jean Maurice Fiey, « En relisant al-Bīrūnī », dans R. Graffin & A. Guillaumont (éds), *Symposium Syriacum 1976*, Roma, p. 131-136.

Fiey 1993 : Jean Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, Beirut – Stuttgart.

Fiey 2004 : Jean Maurice Fiey, *Saints syriaques*, éd. par L. I. Conrad, Princeton, Darwin Press.

Gignoux 2001 : Philippe Gignoux, « Une croix de procession de Hérat inscrite en pehlevi », *Le Muséon* 114, p. 291-304.

Gillman & Klimkeit 1999 : Ian Gillman & Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Golden 1992 : Peter B. Golden, « Codex Cumanicus », dans H. B. Paksoy (éd.), *Central Asian Monuments*, Istanbul, p. 33-63.

Golden 1998 : Peter B. Golden, « Religion among the Qıpčaqs of Medieval Eurasia », *Central Asiatic Journal* 42, p. 180-237.

Grenard 1898 : Fernand Grenard, *J.-L. Dutreuil de Rhins, Mission scientifique dans la haute Asie, 1890-1895. 3, Histoire, linguistique, archéologie, géographie*, Paris.

Halbertsma 2015 : Tjalling Halbertsma, *Early Christian Remains of Inner Mongolia: Discovery, Reconstruction and Appropriation,* Leiden, 2nd ed.

Hambis 1961 : Louis Hambis, « Communication : Ak-Bešim et ses sanctuaires », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 1961, p. 124-138.

Holmberg 1993 : Bo Holmberg, « A Reconsideration of the Kitāb al-Maǧdal », *Parole de l'Orient* 18, p. 255-273.

Hunter 1989-1991 : Erica C. D. Hunter, « The Conversion of the Kerait to Christianity in AD 1007 », *Zentralasiatische Studien* 22, p. 142-163.

Hunter 1996 : Erica C. D. Hunter, « The Church of the East in Central Asia », *Bulletin of the John Rylands University Library* 78, 3, p. 129-142.

Hunter 2009 : Erica C. D. Hunter, « The Persian Contribution to Christianity in China: Reflections in the Xi'an Fu Syriac inscriptions », dans Winkler & Tang 2009, p. 71-85.

Hunter & Dickens 2014 : Erica C. D. Hunter & Mark Dickens, *Syrische Handschriften. 2, Syriac Manuscripts from the Berlin Turfan Collection*, Stuttgart.

Jeffery 1951 : Arthur Jeffery, « Al-Bīrūnī's Contribution to Comparative Religion », dans *Al-Bīrūnī: Commemoration Volume*, Calcutta, p. 125-160.

Klein 2000 : Wassilios Klein, *Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jh*, Turnhout.

Klein 2004 : Wassilios Klein, « A Newly Excavated Church of Syriac Christianity along the Silk Road in Kyrghyzstan », *Journal of Eastern Christian Studies* 56, p. 25-47.

Landron 1994 : Bénédicte Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak : attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'Islam*, Paris.

Lieu 2009 : Samuel N. C. Lieu, « Epigraphica nestoriana serica », dans W. Sundermann, A. Hintze & F. de Blois (éds), *Exegisti monumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, Wiesbaden, p. 227-246.

Lieu *et al*. 2012 : Samuel N. C. Lieu, Lance Eccles, Majella Franzmann, Iain Gardner & Ken Parry, *Medieval Christian and Manichaean Remains from Quanzhou (Zayton)*, Turnhout.

Ligeti 1981 : Louis Ligeti, « Prolegomena to the Codex Cumanicus », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 35, 1, p. 1-54.

Malek & Hofrichter 2006 : Roman Malek & Peter Hofrichter (éds), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin.

Marr 1894 : Nikolaj Ja. Marr, « Nadgrobnyj kamen' iz Semirechija, s armjansko-sirijskoj nadpisju 1323 g. », *Zapiski Vostochnogo Otdelenija Imperatorskogo Russkogo Arkheologicheskogo Obshchestva* 8, 3-4, p. 344-349.

Marshak 1994 : Boris Marshak, art. « Dēwāštīč » dans *Encyclopaedia Iranica. 7*, p. 334-335.

Mingana 1925 : Alphonse Mingana, « The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document », *Bulletin of the John Rylands Library* 9, 2, p. 297-371.

Naymark 2010 : Aleksandr Naymark, « Drachms of Bukhar Khuda Khunak », *Journal of Inner Asian Art and Archaeology* 5, p. 7-32.

Parry 2012 : Ken Parry, « Byzantine-Rite Christians (Melkites) in Central Asia in Late Antiquity and the Middle Ages », *Modern Greek Studies, Australia and New Zealand* 16, p. 91-108.

Peeters 1946 : Paul Peeters, « Observations sur la vie syriaque de mar Aba, Catholicos de l'Église perse (540-552) », dans *Miscellanea Giovanni Mercati. 5*, p. 69-112.

Pelliot 1914 : Paul Pelliot, « Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient », *T'oung Pao* 15, p. 623-644.

Pelliot 1931 : Paul Pelliot, *Les Mongols et la papauté*, Paris.

Pelliot 1959 : Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo. 1*, Paris.

Pelliot 1963 : Paul Pelliot, 1963. *Notes on Marco Polo. 2*, Paris.

PELLIOT 1973 : Paul PELLIOT, *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient. 1*, Paris.

PELLIOT & DAUVILLIER 1984 : Paul PELLIOT & Jean DAUVILLIER, *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient. 2, 1, La stèle de Si-ngan-fou*, Paris.

PELLIOT & FORTE 1996 : Paul PELLIOT & Antonino FORTE, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, Kyoto-Paris.

PERCZEL 2005 : István PERCZEL, *The Nomocanon of Metropolitan Abdisho of Nisibis: A Facsimile Edition of MS 64 from the Collection of the Church of the East in Thrissur*, Piscataway, NJ.

PIGOULEWSKY 1935-1936 : Nina PIGOULEWSKY, « Fragments syriaques et syro-turcs de Hara-hoto et de Tourfan », *Revue de l'Orient chrétien* 30, p. 3-46.

PIGULEVSKAJA 1963 : Nina PIGULEVSKAJA, « Mar Aba I : une page de l'histoire de la civilisation au VI^e^ siècle de l'ère nouvelle », dans *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé à l'occasion de son 75^e^ anniversaire*, Téhéran, p. 327-336.

PRITSAK 1968 : Omeljan PRITSAK, « Two Migratory Movements in the Eurasian Steppe in the 9th-11th Centuries », dans *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists, New Delhi 1964. 2*, New Delhi, p. 157-163 [réimprimé dans Omeljan PRITSAK, *Studies in Medieval Eurasian History*, London 1981, article VI].

PRITSAK 1982 : Omeljan PRITSAK, « The Polovcians and Rus » *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 2, p. 321-380.

RÁSONYI & BASKI 2007 : László RÁSONYI & Imre BASKI, *Onomasticon Turcicum: Turkic Personal Names,* 2 vol., Bloomington.

REININK 2003 : Gerrit J. REININK, « Alexander the Great in Seventh-Century Syriac "Apocalyptic" Texts », *Byzantinorossica* 2, p. 150-178 [réimprimé dans G. J. REININK, *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, Ashgate 2005, article VI].

SACHAU 1919 : Eduard SACHAU, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, Berlin.

SAEKI 1951 : Peter Yoshirō SAEKI, *The Nestorian Documents and Relics in China*, 2^e^ éd., Tokyo.

SCHER 1906 : Addai SCHER, « Étude supplémentaire sur les écrivains syriens orientaux », *Revue de l'Orient chrétien* 11, p. 1-32.

SCHMIEDER & SCHREINER 2005 : Felicitas SCHMIEDER & Peter SCHREINER (éds), *Il codice Cumanico e il suo mondo : atti del colloquio internazionale, Venezia 6-7 dicembre 2002*, Roma.

SELEZNYOV 2013 : Nikolai N. SELEZNYOV, « "Elias Geveri of Damascus" in Russian Studies of Church History: A Witness to the Two-Finger Sign of the Cross in a Medieval Treatise on Denominations of Syrian Christianity », *Scrinium* 9, p. 366-381.

SIMS-WILLIAMS 1988 [1989] : Nicholas SIMS-WILLIAMS, art. « Baršabbā » dans *Encyclopaedia Iranica. 3*, p. 823.

SIMS-WILLIAMS 2012 : Nicholas SIMS-WILLIAMS, *Mitteliranische Handschriften. 4, Iranian Manuscripts in Syriac Script in the Berlin Turfan Collection*, Stuttgart.

SIMS-WILLIAMS & HAMILTON 1990 : Nicholas SIMS-WILLIAMS & James HAMILTON, *Documents turco-sogdiens du IX^e^-X^e^ siècle de Touen-houang*, London.

SIOUFFI 1881 : M. SIOUFFI, « Notice sur un patriarche nestorien » *Journal Asiatique*, ser. 7, 17, p. 89-96.

STANDAERT 2001 : Nicolas STANDAERT, *Handbook of Christianity in China. 1, 635-1800*, Leiden.

STEWART-ROBINSON 1964 : James STEWART-ROBINSON, « The Tezkere Genre in Islam », *Journal of Near Eastern Studies* 23, 1, p. 57-65.

TANG 2009 : Li TANG, « A Preliminary Study on the *Jingjiao* Inscription of Luoyang: Text Analysis, Commentary and English Translation », dans WINKLER & TANG 2009, p. 109-132.

TANG & WINKLER 2013 : Li TANG & Dietmar W. WINKLER (éds), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

TISSERANT 1931 : Eugène TISSERANT, art. « L'Église Nestorienne », dans *Dictionnaire de théologie catholique. 11*, p. 157-225.

URAY 1983 : Géza URAY, « Tibet's Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th-10th Centuries », dans E. Steinkellner & H. Täuscher (éds), *Contributions on Tibetan Language, History, and Culture*, Wien, p. 399-429.

WINKLER & TANG 2009 : Dietmar W. WINKLER & Li TANG (éds), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

YOUNG 1974 : William G. YOUNG, *Patriarch, Shah and Caliph*, Rawalpindi.

Le christianisme syriaque à l'époque Tang

Pénélope RIBOUD
INALCO/ASIEs/CRCAO, Paris

La dynastie Tang (618-907), laissa le souvenir d'une politique d'ouverture et de tolérance vis-à-vis des religions étrangères. Si le faible intérêt que portèrent les lettrés chinois à ces phénomènes exotiques ne suscita jamais plus que quelques allusions dans la tradition textuelle chinoise, la découverte en 1625 d'une stèle datant de 781 et relatant la diffusion du christianisme en Chine sous la dynastie Tang stupéfia en revanche le monde occidental qui redécouvrit l'histoire de cette première évangélisation oubliée. Le christianisme oriental, chassé de l'Empire byzantin après le concile d'Éphèse en 431, avait été adopté par les communautés chrétiennes sassanides et s'y était solidement implanté à partir du v^e^ siècle. De là, grâce à un important élan missionnaire, il s'était diffusé à travers la péninsule arabique, l'Inde et l'Asie centrale, créant des provinces ecclésiastiques dites « extérieures » et dotées d'un siège métropolitain.

Le corpus de sources qui témoignent de cette première aventure du christianisme en Extrême-Orient est loin d'être épais, mais il témoigne d'une implantation continue entre 635, date de l'arrivée du premier missionnaire, et 845, date à laquelle furent proscrites toutes les religions étrangères. À la suite de cette proscription, le christianisme survécut dans les régions dominées par les Ouïghours et connut une seconde période de prospérité sous la domination mongole des Yuan. La dernière découverte, celle d'un texte chrétien inscrit sur un pilier de pierre daté de 814 et découvert à Luoyang, dans la province du Henan, a projeté un nouvel éclairage sur l'origine ethnique des fidèles, puisque tous les noms cités présentent un lien avec la communauté iranophone établie en Chine. Inscriptions, exposés dogmatiques et allusions éparses dans les sources historiques nous éclairent désormais sur la composition du clergé, sur celle de la communauté des fidèles, sur le nombre de monastères et sur les rapports avec le pouvoir impérial.

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 41-61.

Les sources

Avant toute chose, l'inventaire des sources chinoises permettant d'étudier le christianisme d'époque Tang se heurte à un problème de terminologie. Trois noms se rapportent à cette religion dans les textes : Jingjiao 景教, Da Qin 大秦 et Bosi 波斯.

S'il ne fait aucun doute que le terme Jingjiao désigne bien le christianisme, la question de l'interprétation et donc de la traduction du caractère *jing* 景, qui renvoie tantôt à l'idée de brillance, de radiance ou de luminosité, tantôt à l'idée de grandeur, de magnificence, voire au sentiment de respect suscité par cette grandeur, ne fait l'objet d'aucun consensus[1]. Lorsqu'il est dissocié du caractère *jiao,* qui signifie doctrine ou religion, *jing* est le plus souvent employé dans les textes chrétiens pour qualifier des éléments radieux ou lumineux. C'est donc ce champ sémantique que nous avons privilégié dans cet article.

À l'origine, Da Qin désignait dans les sources chinoises l'Empire romain d'Orient, mais il fut remplacé par le terme Fulin à partir du VI^e^ siècle. Sous les Tang, Da Qin désigne encore l'Empire byzantin, mais teinté d'une valeur religieuse. Ainsi, l'évocation d'un « Da Qin si » (« monastère de Da Qin ») ne permet aucun doute sur l'identité chrétienne d'un monastère[2].

Le terme « Bosi » en revanche présente une ambiguïté reposant sur le fait que l'une des sources chinoises officielles, que nous détaillerons plus bas, stipule qu'à partir de 745 tous les monastères désignés par ces caractères furent contraints de changer de nom au profit du terme Da Qin. Un monastère perse avant cette date était-il donc nécessairement chrétien ? Comme le montrent d'innombrables sources chinoises, « Bosi » demeure avant tout un terme géographique qui signifie « la Perse ». Antonino Forte a récemment prouvé qu'un certain Aluohan venu de Perse, dont l'inscription funéraire datant de 710 a été trouvée à Luoyang au début du XX^e^ siècle, n'était pas chrétien malgré les affirmations contraires de chercheurs chinois et japonais[3]. Le terme Bosi est donc plurivoque. Cette dernière idée est primordiale pour l'étude des sources Tang, elle suppose

1. La majorité des chercheurs privilégient plutôt le premier sens, et traduisent *Jingjiao* par « religion radieuse » ou « religion lumineuse ». Samuel Lieu, qui s'appuie sur le terme sous lequel étaient désignés les chrétiens en Asie centrale (MP *tarsāg*, sogd. *trsʾq*, « celui qui craint Dieu »), privilégie en revanche le second sens. Voir LIEU 2009, p. 242-245.
2. Le choix du terme Da Qin pour désigner les monastères chrétiens a récemment été discuté par Timothy Barrett et Samuel Lieu, qui mettent l'accent sur les enjeux diplomatiques d'une telle terminologie. Voir BARRETT 2006 et LIEU 2009, p. 236-241.
3. PELLIOT & FORTE 1996, p. 375-428.

que l'on ne peut pas systématiquement considérer comme chrétien tout monastère ou texte qualifiés de Bosi.

Les sources épigraphiques

La stèle de Xi'an

L'inscription de la stèle de Xi'an demeure la source d'information la plus riche au sujet du christianisme en Chine à l'époque des Tang[4]. Le monument se compose d'une dalle monolithique qui repose sur un socle en forme de tortue. Cette dalle de calcaire noir mesure 279 cm de hauteur, 102 cm de largeur au bas de l'inscription et 92,6 cm à son sommet, 29 cm d'épaisseur en bas et 26,7 cm en haut. Du sommet arrondi de la stèle se détachent deux dragons enlacés, lesquels encadrent un fronton portant le titre de l'inscription en chinois : *Da Qin Jingjiao liuxing Zhongguo bei* 大秦景教流行中國碑 (« Stèle de la propagation de la Religion Radieuse du Da Qin dans l'empire du Milieu »). Ces neuf grands caractères sont surmontés d'une croix typiquement nestorienne, avec ses quatre bras aux extrémités évasées et dotées de perles. Sur sa face principale se trouve une première inscription comprenant plus de 1 700 caractères chinois répartis en 32 colonnes, et au-dessous de laquelle est gravée une seconde inscription en syriaque et chinois composée de 23 colonnes plus petites. Sur les deux faces latérales sont inscrits les noms en chinois et syriaque de 70 religieux. Le côté gauche comporte aussi une inscription chinoise beaucoup plus tardive, puisqu'y figure la date de 1859.

Le texte de l'inscription fut composé en 781 par le moine Jingjing 景淨, dont le nom syriaque était Adam. La grande inscription chinoise débute par un exposé doctrinal de la religion chrétienne. Il est suivi d'un récit historique du nestorianisme en Chine, depuis l'arrivée du moine Aluoben 阿羅本 en 635 jusqu'à la date de l'érection de la stèle. Puis vient un éloge du donateur Yisi 伊斯 (Yazdbozid en syriaque), suivi d'un éloge versifié de la Religion radieuse, d'une strophe de conclusion et d'un colophon.

L'inscription de Luoyang

Découverte chez un marchand d'art en juillet 2006, l'inscription de Luoyang recouvre une structure en pierre imitant la forme d'un pilier de

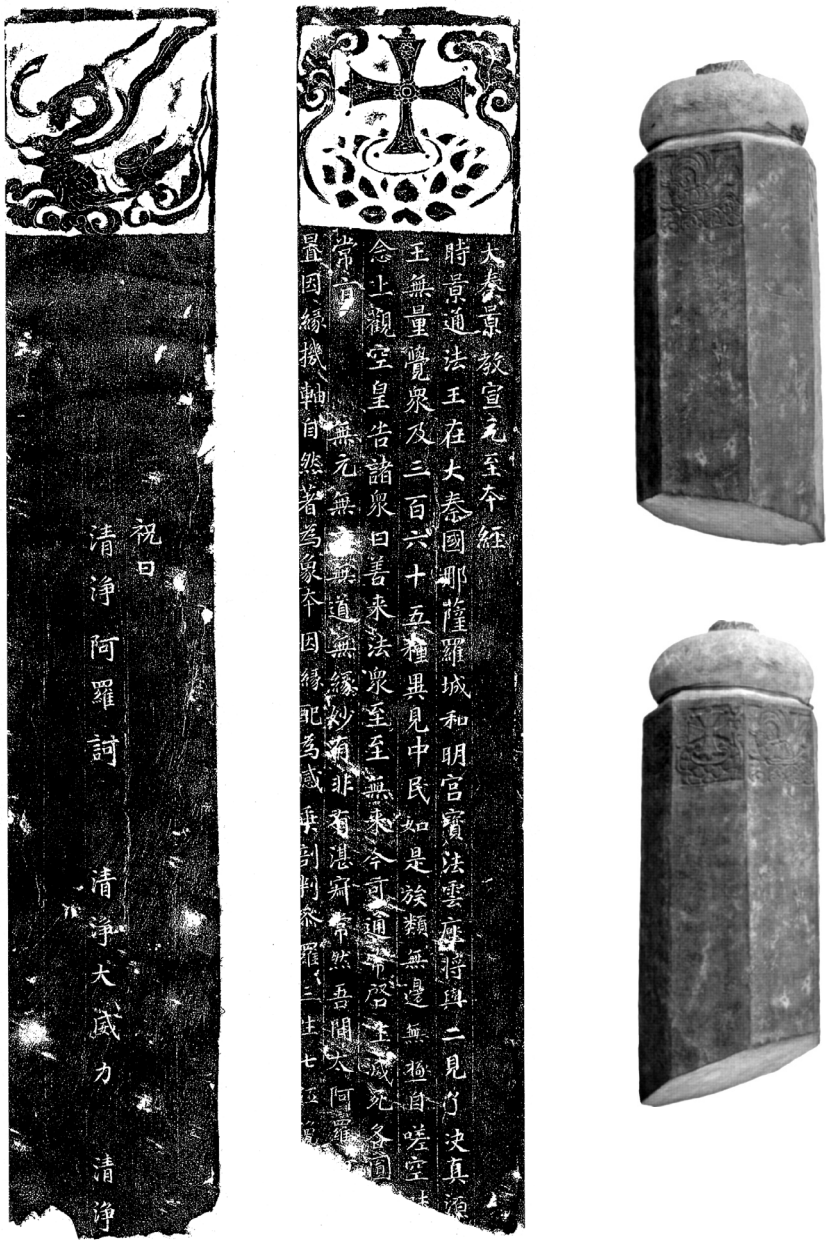
4. D'innombrables éditions et de nombreuses traductions en ont été proposées. Outre celles qui figurent dans les incontournables études du monument par Paul Pelliot, Jean Dauvillier et Antonino Forte (Pelliot & Forte 1996 ainsi que Dauvillier 1984, p. 55-62), nous renvoyons le lecteur à l'article de Matteo Nicolini-Zani, où figurent les références aux principales traductions ainsi qu'une nouvelle traduction par l'auteur en italien. Cf. Nicolini-Zani 2006.

dhāraṇī bouddhique octogonal surmonté d'un dôme et sectionné en biais à sa base[5]. Chaque face mesure 60 à 85 cm de hauteur et 14 cm de largeur. Dans la partie supérieure du pilier, six faces sur huit ont été ornées d'une image, la septième est recouverte d'une brève inscription mentionnant le déplacement de la tombe à laquelle fut associé le pilier le 24 mars 829, et la huitième est laissée vide. Les six images, qui forment deux triptyques, reproduisent à deux reprises un motif de croix flanqué de créatures volantes. L'inscription elle-même, composée de 46 colonnes, a été gravée dans la partie inférieure des huit faces. Datée de 815, elle débute par un extrait à peine modifié du texte intitulé *Da Qin Jingjiao xuanyuan zhiben jing* 大秦景教宣元本經 (« Le livre du principe originel de la religion radieuse du Da Qin »), dont une version manuscrite partielle a été découverte dans les grottes de Mogao à Dunhuang (voir ci-dessous). Le texte religieux est suivi d'une inscription dédicatoire précisant les circonstances de l'érection du pilier. On apprend que le fils d'une certaine Madame An 安 originaire du pays de An 安國, rongé de remords de ne pas s'être acquitté de ses devoirs filiaux, fit l'acquisition d'un lopin de terre à Gande 感德, faubourg de Luoyang, pour y construire une tombe, et y fit inscrire sur le pilier le texte en l'honneur de sa mère défunte et d'un « maître décédé »[6]. S'ensuit une liste de signataires, parents et proches, occupant diverses fonctions religieuses et militaires, mais dont le point commun est de porter un nom de famille indiquant une ascendance centrasiatique. L'inscription est malheureusement lacunaire, mais sont distinctement associés à l'érection du pilier plusieurs individus portant les noms An 安, Mi 米 et Kang 康, patronymes attribués respectivement aux familles originaires de Boukhara, de Maymurgh et de Samarcande, donc d'origine sogdienne.

Tombes et sarcophages sculptés, allusions dans les sources textuelles et épigraphiques témoignent de la vigueur de la communauté sogdienne et iranophone établie dans les « deux capitales » (Chang'an et Luoyang) sous les Tang. Rares étaient pourtant les sources, jusqu'à la découverte de l'inscription de Luoyang, qui témoignaient de la pratique du christianisme dans ces milieux.

5. Parmi les études consacrées à cette nouvelle découverte, on consultera avec profit : Ge 2009, Tang 2009, Zhang 2013, Nicolini-Zani 2013 ainsi que Lin & Yin 2009.

6. Le texte est altéré. Les caractères *wang shi bo he* (...) 亡師伯和 (...) peuvent impliquer une relation de parenté, et signifier « l'oncle (*bo* 伯) du maître décédé (*wangshi* 亡師), ainsi que (*he* 和)... », comme le propose Tang Li (Tang 2009, p. 121). La majorité des chercheurs semble toutefois favoriser l'hypothèse d'un missionnaire, ou du moins d'une autorité religieuse, sans lien de parenté, et comprend « Bohe, maître décédé... », ou bien « Bo, maître décédé, et... » (Ge 2013, p. 173, Luo 2009, p. 52, Lin & Yin 2009, p. 102-103). Tous conviennent qu'il est impossible de trancher tant le texte est lacunaire.



Le pilier de Luoyang (d'après GE 2009).

Les inscriptions funéraires

La fonction d'une inscription funéraire en Chine ancienne visant pour l'essentiel à transmettre à la postérité (et probablement aussi à la bureaucratie régnant sur l'au-delà) les hauts faits de la carrière du défunt, il n'y a rien d'étonnant à ce que sur les dizaines d'inscriptions funéraires rédigées pour des membres de la diaspora sogdienne, un nombre infime seulement permette d'entrevoir les convictions religieuses du défunt. L'attention portée depuis une quinzaine d'années à ce type de sources a néanmoins permis d'identifier deux familles chrétiennes, l'une perse et l'autre sogdienne, résidant à Chang'an.

Originaire de Perse, Li Su 李素 (741-817), petit-fils d'un membre de l'aristocratie sassanide envoyé comme otage (*zhizi* 質子) à la cour de Chine et grand astronome, fut enterré avec son épouse Madame Beishi 卑失 dans les faubourgs de Chang'an[7]. Leur tombe fut découverte en 1980 mais le texte de l'inscription funéraire de Li Su n'attira l'attention de la communauté scientifique qu'en 1998[8]. Son nom d'usage (*zi* 字), Wenzhen 文貞, apparaît également parmi les noms de la stèle de Xi'an, où il est qualifié de prêtre *seng* 僧, et porte un nom de baptême chrétien, Lūqā.

L'inscription funéraire de Mi Jifen 米繼芬 (714-805) fut exhumée en 1955 dans les faubourgs ouest de Xi'an[9]. Elle présente les hauts faits de la carrière du défunt, militaire de haut rang doté d'une longue série de titres honorifiques, dont le père, membre de l'aristocratie du royaume de Maymurgh (*miguo* 米國), fut lui aussi envoyé en Chine comme otage. Le texte n'évoque pas son appartenance religieuse, mais précise toutefois que son fils cadet, le moine Siyuan (*seng Siyuan* 僧思圓) résidait dans un monastère de Da Qin (*zhu Da Qin si* 住大秦寺)[10].

Les manuscrits chinois

Le 10 mars 1908, Paul Pelliot fit état dans ses carnets d'une surprenante découverte :

7. Une analyse détaillée de l'inscription funéraire de Li Su apparaît dans Rong 2001, p. 238-257.
8. Rong 2001, p. 239.
9. Pour une analyse détaillée de cette inscription funéraire, voir Ge 2006, ainsi que la traduction additionnée de quelques commentaires qu'en a faite Matteo Nicolini-Zani en anglais dans Ge & Nicolini-Zani 2004.
10. Ge Chengyong en déduit que la famille tout entière devait être chrétienne (Ge & Nicolini-Zani 2004, p. 192).

> « Deux trouvailles dominent la journée d'aujourd'hui : 1) Une bonne partie de la "description administrative de Touen houang" à l'époque des T'ang ; 2) Un petit traité faisant l'éloge du nestorianisme 景教三威蒙度讚 [*King-kiao-san-wei-mong-tou-tsan*] que j'ai copié à part, et qui, comme intérêt, vient de suite après l'inscription de Si ngan fou (il y a la liste de la portion des Écritures traduites). »[11]

Ladite liste, qui porte le titre de *Zunjing* 尊經 (*Les Écritures Vénérables*), comprend 35 titres témoignant d'une dynamique activité de traduction de textes religieux du syriaque vers le chinois à l'époque Tang, dont une petite quantité seulement nous est parvenue. Huit textes avaient ainsi été répertoriés dans l'incontournable ouvrage de Saeki Yoshiro publié en 1937, *The Nestorian Documents and Relics in China*, et qui resta pendant près d'un demi-siècle l'édition de référence d'une partie du corpus, ainsi que son unique traduction intégrale[12].

Le fait que certains de ces textes ne furent, accessibles jusqu'à une date très récente, qu'à travers des clichés de mauvaise qualité, a rendu délicate la datation de textes dont la composition s'étalerait entre la fin de la première moitié du VII^e^ siècle et la seconde moitié du VIII^e^ siècle. Ils pourraient d'ailleurs être, pour certains, des copies plus tardives[13]. De fait, les recherches philologiques menées, entre autres, par Lin Wushu depuis les années 1990, ont visé à élaguer ce maigre corpus sans doute épaissi par quelques habiles faussaires dans la première moitié du XX^e^ siècle, à la faveur d'une époque troublée[14]. Après cette épuration sans doute excessive, six textes semblent désormais authentifiés. Deux d'entre eux (les textes a et b de l'inventaire présenté ci-dessous) sont conservés à la Bibliothèque

11. Pelliot 2008, p. 282.
12. Saeki 1937 (1951). Martin Palmer a depuis proposé une traduction intégrale des documents, qu'un appareil critique minimal et de nombreuses approximations rendent peu fiable (Palmer 2001). L'unique traduction intégrale scientifique en langue occidentale demeure à ce jour celle proposée par Tang Li (Tang 2002), en attendant celle en allemand annoncée par Max Deeg.
13. Lin Wushu suggère ainsi que les deux manuscrits rapportés par Pelliot pourraient être des copies du X^e^ siècle de manuscrits plus anciens (Lin 2003, p. 140-145, repris par Nicolini-Zani 2006, p. 34-38).
14. On trouvera dans l'excellent état de la recherche sur les manuscrits chrétiens chinois de la période Tang proposé par Matteo Nicolini-Zani dans Malek & Hofrichter 2006, p. 23-44 une remarquable synthèse de toutes les publications chinoises et occidentales portant sur les questions d'authenticité, d'édition et de traduction de ces textes.

nationale de France à Paris et les quatre derniers (dont l'un divisé en trois parties) au sein de la Takeda Science Foundation d'Osaka au Japon[15] :

a. *Da Qin Jingjiao Sanwei mengdu zan* 大秦景教三威蒙度讚 (« Éloge des Trois majestés de la Religion brillante [du Da Qin] par lesquelles on obtient le Salut »)[16] ;

b. *Zunjing* 尊經 (« Les Écritures vénérables ») ;

c. *Xuting Mishisuo jing* 序聽迷詩所經 (« De la manière d'écouter (les paroles) du Messie ») ;

d. *Yishenlun* 一神論 (« À propos du Dieu unique »), composé de trois parties :

- *Yu di'er* 喻第二 (« La parabole, seconde partie ») ;
- *Yitianlun diyi* 一天論第一 (« À propos du Dieu unique, première partie ») ;
- *Shizun bushi lun disan* 世尊布施論第三 (« À propos du don d'aumônes du Seigneur de l'univers, troisième partie »).

e. *Zhi xuan anle jing* 志玄安樂經 (« Le livre de l'aspiration à la paix et à la joie mystérieuses ») ;

f. *Da Qin Jingjiao Xuanyuan zhiben jing* 大秦景教宣元至本經 (« Le livre du principe originel de la religion radieuse du Da Qin »)[17].

Les nombreuses questions restées sans réponse montrent toutefois la nécessité d'un travail de critique textuelle approfondi pour chacun de ces manuscrits, lequel se heurte depuis plus d'un demi-siècle à leur accès difficile.

Les sources officielles chinoises

Trois édits impériaux témoignent à la fois de l'appui officiel dont bénéficia le christianisme, de la mainmise de l'empire sur les affaires religieuses et enfin des enjeux diplomatiques de la diffusion des religions étrangères sous les Tang.

15. Pour de plus amples informations sur les vicissitudes de ces manuscrits, on se reportera à l'article de Max Deeg dans le présent volume.

16. Nous reprenons ici la traduction du titre proposée par Pelliot. Le terme Da Qin, qui indique ici la provenance de la religion radieuse *Jingjiao* 景教 n'apparaît pas à la première ligne du texte, mais à la toute fin. Ce manuscrit est regroupé avec le *Zunjing* dans les collections de la Bibliothèque nationale de France sous la cote Pelliot Chinois 3847.

17. Les manuscrits c, d, e et f portent respectivement les numéros 459, 460, 13 et 431 de la « Collection Dunhuang (Tonkō Hikyū) » de la Takeda Science Foundation. Voir Kyō-u Shooku 2009a, p. 7, 149-150, 161-162, ainsi que Kyō-u Shooku 2009b, p. 128-132. Voir également Takahashi 2013, p. 13, n. 1.

L'édit impérial promulgué en 638 autorise le moine Aluoben à prêcher sa religion et ordonne la construction d'un monastère dans le quartier Yining de Chang'an. Deux versions nous sont parvenues, l'une sur la stèle de Xi'an, et la seconde, qui présente de légères variantes, dans un recueil de règles et d'édits rédigé en 961, le *Tang huiyao* 唐會要 de Wang Pu 王溥[18].

Un deuxième édit, promulgué en 745, ordonne que tous les monastères persans (*Bosi si* 波斯寺) soient à partir de cette date désignés sous le qualificatif de « monastères du Da Qin (Da Qin si 大秦寺) »[19]. Le texte précise que cette mesure doit être appliquée aux monastères des deux capitales (Chang'an et Luoyang), ainsi qu'à ceux des préfectures et des commanderies de l'empire.

Enfin en 845, l'édit ordonnant le retour à la vie laïque d'une grande majorité du clergé bouddhiste entraîna dans une gigantesque purge d'autres religions étrangères. Trois mille prêtres chrétiens et zoroastriens furent ainsi forcés de renoncer à la vie religieuse[20].

Sources iconographiques

Outre quelques rares peintures murales mises au jour à Qočo, presque aucune image n'a survécu de cette première période du christianisme en Chine.

Unique témoignage d'une production artistique de qualité, la peinture sur soie rapportée de Dunhuang par Sir Aurel Stein en 1908 montre un homme debout, auréolé, couronné et tenant un bâton de la main gauche. Deux croix aux bras évasés et de même longueur apparaissent l'une au centre de sa couronne et l'autre sur son buste[21]. Le piètre état de conservation de l'œuvre ainsi que l'absence de texte rendent difficile l'identification de ce personnage aux traits et à la posture rappelant les grands bodhisattvas exécutés à Dunhuang à la fin du IXe siècle[22].

18. *Tang huiyao*, j. 49, p. 864. L'analyse la plus complète de cet édit est celle proposée par Antonino Forte. Voir Pelliot & Forte 1996, p. 349-367.
19. Antonino Forte a retranscrit et traduit cet édit en se fondant sur des transcriptions recueillies dans plusieurs sources, telles que le *Tongdian* 通典, rédigé sous les Tang en 800, ou le *Tang huiyao* rédigé quelques décennies après la fin de la dynastie. Voir Pelliot & Forte 1996, p. 353-354, ainsi que *Tongdian*, j. 40, p. 1103 et *Tang huiyao*, j. 49, p. 864.
20. *Jiu Tangshu*, j. 18A, p. 603-606.
21. Cette peinture est désormais conservée au British Museum et porte le numéro d'inventaire OA 1919,1-1,0.48.
22. Whitfield 1982-1985, vol. 1, pl. 25 ; Whitfield & Farrer 1990, p. 31, 33-34.

Les deux croix doivent être rapprochées de celle représentée sur le fronton de la stèle de Xi'an et sur le pilier de Luoyang, lequel constitue à ce jour le second et dernier témoignage visuel du christianisme des Tang. Là encore, l'influence stylistique bouddhique est manifeste. Ainsi qu'il a été noté plus haut, un motif de croix encadrée par deux créatures volantes a été représenté à deux reprises sur le monument. Chaque élément de ces deux triptyques occupe la partie supérieure de l'une des faces du pilier. Les deux croix sont dotées de bras évasés et de même longueur, aux extrémités desquels ont été ajoutées trois perles. Elles reposent sur un plat rond, qui lui-même est posé sur une fleur de lotus. On remarque une différence dans l'exécution de ces deux croix, l'une étant bien plus finement exécutée que l'autre. Les deux créatures de part et d'autre des croix se font face. Il ne s'agit pas d'anges – aucune n'est dotée d'ailes – mais de créatures rappelant les *apsaras* de la sculpture bouddhique de cette époque.

Les sources non-chinoises

Rares sont les sources contemporaines de la première évangélisation de la Chine qui émanent de l'Église syriaque elle-même. La date de la création d'un siège métropolitain demeure d'ailleurs incertaine : la stèle de Xi'an évoque un « évêché de Kumdan (Chang'an) et de Sarag (Luoyang) », mais pas de métropolite. Le patriarche Timothée I[er] (780-820), à qui d'aucuns attribuent l'élévation de l'évêché en siège métropolitain, évoque dans l'une de ses lettres la mort du métropolite de Chine[23]. C'est sans doute ce dernier – ou son successeur – auquel fait allusion Thomas de Marga dans son *Historia monastica* datée de 840, lorsqu'il évoque un certain David, élu métropolite de Chine (Beth Ṣīnāyē) par Timothée I[er][24].

Parmi les sources littéraires et les récits de voyages arabes, l'unique allusion à des chrétiens se trouve dans le commentaire d'un document anonyme rédigé en 851 que fit Abū Zayd al-Sīrāfī en 916. Ce dernier relate ainsi que 120 000 musulmans, juifs, chrétiens et zoroastriens furent massacrés lors de la prise de Canton par le rebelle Huang Chao en 816, chiffre qui paraît excessif au regard de la documentation existante[25].

23. *Timothei I patriarchae epistulae*, p. 109 (texte syriaque), p. 72 (traduction latine). Cf. également Dauvillier 1948, p. 297.

24. Thomas de Marga, *Le livre des gouverneurs*, vol. 1, p. 238 et vol. 2, p. 448 ; Dauvillier 1984, p. 65.

25. *Voyage du marchand Sulayman*, p. 76. Ces deux manuscrits se trouvent à la Bibliothèque nationale, ils sont regroupés dans le ms. Arabe 2281.

La composition du clergé et la communauté laïque

Le clergé

Si les données concernant le clergé chrétien sous les Tang ne sont pas abondantes, elles ne sont pas non plus inexistantes. Un croisement des sources citées plus haut permet d'extraire les données chiffrées suivantes :

• en 638 le missionnaire Aluoben s'établit à Chang'an avec 21 coreligionnaires ;

• en 781, les noms et titres en chinois et en syriaque de 71 membres du clergé apparaissent sur la stèle de Xi'an ;

• en 815, quatre membres du clergé sont cités sur le pilier de Luoyang ;

• en 845, l'édit de proscription du bouddhisme stipule que plusieurs milliers de moines (deux ou trois mille selon les sources) des religions Da Qin et « Xian » 祆, c'est-à-dire des chrétiens et des zoroastriens, sont contraints de retourner à la vie laïque.

Le chiffre évoqué dans l'édit de 845 doit être relativisé dans la mesure où les visées politiques et idéologiques évidentes de cette proscription ne permettent pas d'écarter l'hypothèse d'une amplification délibérée du nombre de moines, lequel additionne par ailleurs religieux chrétiens et zoroastriens. Quoi qu'il en soit, le nombre de religieux semble s'être accru au cours des siècles puisqu'il a pratiquement quadruplé entre 638 et 781. D'où ce clergé était-il originaire ?

L'origine d'Aluoben fait l'objet de spéculations depuis la découverte de la stèle de Xi'an au XVII^e^ siècle. Qualifié tantôt de moine perse (*Bosi seng* 波斯僧) ou de moine du Da Qin (*Da Qin seng* 大秦僧) dans les sources chinoises, le missionnaire se serait, selon certains, introduit en Chine à partir de l'Asie centrale[26], selon d'autres il aurait été envoyé par l'empereur sassanide Yazdgird III[27], et pour d'autres encore par le catholicos qui résidait alors à Ctésiphon[28]. Les hypothèses fondées sur la restitution de son nom d'après sa transcription chinoise ne sont pas plus éclairantes[29], depuis Abraham[30]

26. Tubach 1992, p. 97.

27. Leslie 1981-1983, p. 282, mais également Pelliot & Forte 1996, p. 363-367.

28. Dauvillier 1984, p. 21-22.

29. On consultera avec profit Takahashi 2008, p. 639 ainsi que Deeg 2009, p. 147-148 pour une synthèse de ces hypothèses.

30. Haneda, repris par Saeki 1951, p. 85.

ou *rabban* (qui serait alors un titre honorifique)[31], jusqu'à Ardabān (« celui qui est protégé par la loi » en pehlevi)[32].

Yisi 伊斯, ou Yazdbozid, en l'honneur de qui fut rédigée l'inscription de la stèle de Xi'an, était fils d'un prêtre originaire de Balkh, et arriva sans doute en Chine alors qu'il était encore enfant. Comme bien d'autres membres de la diaspora iranophone, il fit carrière dans l'armée chinoise mais suivit une voie singulière après ses succès militaires puisqu'il se tourna vers la religion, devint prêtre et fut finalement nommé chorévêque de Kumdan (Chang'an). Son fils Jingjing, qui est aussi l'auteur de l'inscription, était diacre à l'époque de la rédaction de cette dernière[33]. Cette lignée familiale permet à elle seule de supposer différents cas de figure parmi les membres d'un clergé au sein duquel devaient donc figurer des prêtres missionnaires (comme l'était Mīlēs, le père de Yazdbozid), des immigrés ayant grandi en Chine, dont on peut supposer, à l'instar de Yisi, que la connaissance des deux cultures facilita une ascension rapide dans la hiérarchie, et enfin des religieux nés en Chine, comme l'était Jingjing.

La présence de noms iraniens transcrits en syriaque parmi les membres du clergé recensés sur les côtés latéraux de la stèle de Xi'an permet d'ailleurs de supposer qu'une part importante du clergé était originaire d'Iran[34].

Une partie du clergé, enfin, était originaire d'Asie centrale, comme en témoigne d'une part l'évocation du moine An Qingsu, du supérieur de monastère Mi Xuanying et de deux religieux aux titres obscurs, Mi Xuanqing et Kang Zhitong, dans l'inscription de Luoyang[35], et d'autre part celle du fils cadet de Mi Jifen, Siyuan, qui était moine et résidait dans le monastère de Da Qin de Chang'an.

31. Lieu 2013 p. 128.

32. Deeg 2009 p. 148.

33. La carrière de Yisi a été analysée par Max Deeg et mise en relation avec le contexte historique de la Chine à cette époque. Voir Deeg 2013. Deeg insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'il est étrange que Yisi n'apparaisse nulle part dans les sources historiques chinoises, alors qu'il s'était hissé, si l'on en croit l'inscription de Xi'an, à des positions élevées dans l'administration civile et militaire chinoise. On objectera que Yisi était certainement un nom religieux (il est d'ailleurs précédé du qualificatif *seng* 僧, qui signifie « prêtre »), et que le personnage apparaît peut-être sous un nom différent dans les sources administratives et historiques chinoises.

34. Dauvillier 1984, p. 77-79 ; Hunter 2009, p. 80-81.

35. Voir en particulier Nicolini-Zani 2013, p. 145-153.

Le recoupement des informations fournies par les sources syriaques, la stèle de Xi'an et l'inscription de Luoyang permettent de reconstituer une ébauche d'organisation hiérarchique[36].

La communauté chrétienne de Chine devait être dotée, à partir du IXe siècle tout du moins, d'un évêque métropolite, puisque les sources syriaques évoquent non seulement la création du siège métropolitain de Chine, mais également la mort de son prélat. Sur la stèle de Xi'an n'apparaît toutefois qu'un évêque, mar Yoḥannan, qui porte en chinois le titre de *dade* 大德 (Grandement vertueux).

La stèle évoque également deux archidiacres, quatre chorévêques, deux diacres et un prêtre du tombeau. Gīghōy, l'un des deux archidiacres, est également qualifié de « maître de lecture ». Le second, Gabriel, est qualifié de chef de l'église de Kumdan et Sarag en syriaque et d'« abbé (*sizhu* 寺主) » en chinois. Tous les autres individus paraissent avoir été soit prêtres (*qaššīšā*, la très grande majorité), soit prêtres-moines *(qaššīšā iḥidāyā)*.

L'inscription de Luoyang ne précise que les titres chinois des quatre membres du clergé qui collaborèrent à l'érection du pilier. On y compte un « moine chrétien » (*jingseng* 景僧), un abbé (*sizhu* 寺主), un « grandement vertueux maître des cérémonies (*weiyi dade* 威儀大德) »[37] ainsi qu'un « grandement vertueux du neuvième degré (*jiujie dade* 九階大德) » titre obscur qui ne connaît d'équivalent ni dans la hiérarchie bouddhique, ni dans la hiérarchie syriaque[38].

La vie de ces religieux, quant à elle, semble avoir été similaire à celle qu'observaient leurs coreligionnaires des provinces intérieures en termes de conduite morale, de pratiques liturgiques et de choix vestimentaire. La description qu'en offre la stèle de Xi'an confirme la célébration de baptêmes et de l'eucharistie, l'usage d'objets à caractère symbolique (telle que la croix) ou liturgique (telle que la simandre), le port de la barbe et de la tonsure, les principes moraux de renoncement et d'égalité spirituelle (qui

36. Pour une analyse du clergé de la stèle de Xi'an, voir Dauvillier 1984, p. 67-77. Les titres et fonctions des quatre membres du clergé mentionnés dans l'inscription de Luoyang sont analysés par Matteo Nicolini-Zani, dans Nicolini-Zani 2013.

37. C'est du moins l'hypothèse de Matteo Nicolini-Zani, qui rapproche ce titre du *weiyi fashi (maître des cérémonies)* qui enseignait les règles de conduite à respecter lors des cérémonies d'ordination bouddhiques. Voir Nicolini-Zani 2013, p. 148.

38. Matteo Nicolini-Zani propose deux interprétations du terme chinois *jiujie* 九階 : soit « neuf stades », qui pourrait être rapproché des neuf stades de perfectionnement du bouddhisme, ce qui ferait d'un *jiujie dade* un moine responsable du perfectionnement spirituel des novices dans un monastère ; soit « neuvième rang », ce qui placerait ce type de religieux au plus bas de l'échelle hiérarchique du monastère, c'est-à-dire au niveau d'un chantre. Voir Nicolini-Zani 2013, p. 149-150.

se traduit notamment par le refus de posséder des esclaves), le recours à la prière (sept fois par jour et tourné vers l'Orient), et les pratiques de perfectionnement spirituel (prière, jeûne, retraite, méditation)[39].

Soldats et laïques

Les sources anciennes évoquent rarement les chrétiens laïcs sous les Tang. Yisi en constitue une première exception. Fils d'un prêtre chrétien originaire de Balkh, il entreprit une carrière militaire sous le patronage de Guo Ziyi, grand général qui s'était illustré aux côtés des loyalistes pendant la rébellion d'An Lushan[40]. Il poursuivit sa carrière dans l'administration civile où il occupa la fonction d'administrateur du Palais. Récompensé par des titres prestigieux, Yisi se tourna vraisemblablement vers la prêtrise et obtint finalement le rang de chorévêque. Marié, il eut au moins un fils, Jingjing, qui entra lui aussi en religion.

Moins prestigieuse, la carrière de Mi Jingfen témoigne elle aussi de cette inclination des membres des communautés iranophones pour la carrière militaire qui constituait souvent le seul moyen d'ascension dans une société encore sclérosée par la domination des grandes familles aristocratiques et qui évoluait vers un nouvel ordre social fondé sur la connaissance intime des classiques chinois. Son fils aîné, Guojin, le suivit dans cette même voie, tandis que le cadet, Siyuan, était entré dans les ordres, tout comme Qingsu, le cadet de la famille An de Luoyang[41].

Le réseau des monastères

Aucun document datant de la dynastie Tang ou d'époques postérieures ne propose un inventaire des communautés chrétiennes installées dans l'empire, lequel ne peut donc reposer que sur le recoupement d'allusions dispersées dans les sources chinoises.

L'idée très répandue parmi les chercheurs de la première moitié du XX^e^ siècle selon laquelle un nombre important de monastères fut construit en Chine pendant la dynastie Tang provient de la stèle elle-même. On

39. Dauvillier 1984, p. 19-20.

40. Deeg 2013 donne une présentation détaillée des titres portés par Yisi. Ce type de patronage interethnique n'était pas rare sous les Tang. Jonathan Skaff en a isolé plusieurs cas dans les histoires dynastiques. Voir Skaff 2012, p. 87-91.

41. Ge & Nicolini-Zani 2004, p. 184-185. An Qingsu et Mi Siyuan étaient probablement nés en Chine et occupaient tous deux le deuxième rang au sein de leur fratrie respective, ce qui conduit Matteo Nicolini-Zani à soulever l'hypothèse d'une coutume répandue au sein des communautés chrétiennes de Chine (Nicolini-Zani 2013, p. 153).

peut en effet y lire à propos de l'empereur Gaozong (649-683) (ligne 15) : « [...] Aussi dans chacune des préfectures établit-elle un monastère radieux. » Ces préfectures, selon Pelliot, dépassaient le nombre de 300 au VII^e siècle, mais il est hautement improbable que le même nombre de monastères ait été construit durant l'ensemble de la période Tang[42].

La stèle de Xi'an demeure toutefois une source d'information de premier ordre pour se faire une idée, même provisoire ou simplement conjecturale, de la répartition des monastères. Yisi, le chorévêque à qui fut dédicacée l'inscription, rassemblait selon cette dernière chaque année « les religieux des quatre monastères », et « restaurait les anciens monastères » tout en « multipliant les salles de la Loi ». Plusieurs types d'édifices religieux furent donc sans doute bâtis dans l'empire : des monastères, mais aussi peut-être des lieux de culte plus simples comme des chapelles ou de petites églises.

Monastères de Chang'an et de Luoyang

Le premier édifice construit est mentionné dans l'édit impérial de 638. Il s'élevait dans le quartier de Yining, au nord-ouest de Chang'an. C'était le premier sur la droite lorsqu'on entrait dans la capitale par la porte Kaiyuan. Il était situé non loin du fameux marché de l'Ouest vers lequel affluait un grand nombre d'étrangers et, de fait, c'était un quartier où coexistaient diverses institutions religieuses[43].

En 677, un second « monastère perse (*Bosi si* 波斯寺) » aurait été fondé dans le quartier Liquan de Chang'an à la demande du roi sassanide Peroz qui s'était réfugié à la cour des Tang et aurait été transféré dans le quartier Buzheng en 707 ou 710[44].

À ces deux institutions situées à Chang'an s'ajoutait peut-être un troisième monastère à Zhouzhi, à 75 km environ à l'ouest de la capitale, bien qu'aucune source de l'époque Tang ne soit en mesure de le confirmer. L'identification de ce monastère, cité dans un poème du grand lettré des Song Su Shi 蘇軾, si elle a suscité fantasmes et spéculations depuis un siècle, demeure toutefois incertaine[45].

42. Pelliot & Forte 1996, p. 251.

43. Forte dans Pelliot & Forte 1996, p. 430 et Schafer 1963, p. 20.

44. *Liangjing xinji*, j. 3 ; *Chang'an zhi*, j. 10. Voir aussi Drake 1936-1937, p. 312-314 et Leslie 1981-1983, p. 282-283.

45. On se reportera notamment à l'analyse de Lin Wushu, qui produit un certain nombre de sources permettant de conclure que le monastère était bouddhique plutôt que chrétien. Lin 2003, p. 65-84. La publicité que fit Martin Palmer en 2001 autour de sa « redécouverte » de vestiges (très controversés) de l'ancien monastère chrétien

Enfin, la découverte du pilier de Luoyang confirme la présence d'une communauté chrétienne dans la capitale orientale, ce que laissait déjà entrevoir la stèle de Xi'an puisque l'archidiacre Gabriel y est qualifié de « chef des Églises de Kumdan et Sarag ». Le *Tang liangjing chengfang kao* 唐兩京城坊考 (« *Étude des quartiers murés des deux capitales sous les Tang* » de Xu Song, 1781-1848)[46], évoque d'ailleurs un monastère chrétien dans le quartier Xiushan 修善 de Luoyang, situé non loin du marché du Sud où se rassemblaient tous les marchands étrangers et près duquel avaient également été édifiés des autels zoroastriens[47].

Les autres monastères référencés en Chine

Les deux capitales étaient donc dotées de trois voire quatre édifices chrétiens sous les Tang. Qu'en était-il dans le reste de la Chine ? Aux confins occidentaux de l'empire, la stèle de Xi'an évoque un monastère à Lingwu, au sud de l'actuelle Yinchuan dans la province du Ningxia. La découverte des manuscrits chinois chrétiens dans les grottes de Mogao, à Dunhuang dans l'actuelle province du Gansu permet de supposer qu'un monastère avait été construit non loin de ce centre religieux, même s'il n'est mentionné dans aucune description contemporaine.

L'unique mention de chrétiens à Canton se trouve dans le commentaire d'Abû Zayd mentionné plus haut. Il n'y est toutefois nulle part fait allusion à un monastère ou à un quelconque édifice religieux.

Signalons pour finir que, dans son étude des monastères chrétiens à l'époque Tang, Francis Drake cite un passage des « Antiquités de la commanderie de Shu (*Shujun gushi* 蜀郡故事) », un texte du XII^e^ siècle qui mentionne la construction d'un temple Da Qin par des étrangers à une époque ancienne[48]. Là encore, cette information n'est corroborée par aucune source d'époque Tang et demeure donc hypothétique.

Si les chrétiens reçurent l'autorisation d'établir des lieux de culte dans des circonscriptions administratives de niveau préfectoral et sous-préfectoral, rien ne permet d'affirmer que les largesses de l'administration furent suivies d'effets. Au contraire, tout porte à croire que l'activité missionnaire chrétiennne en Chine se concentra sur les deux capitales, Chang'an et Luoyang, ainsi que sur quelques villes vers lesquelles

conduit encore aujourd'hui bon nombre de publications à prendre pour acquis l'identification chrétienne du monastère. Voir Palmer 2001.

46. *Tang liangjing chengfang kao*, j. 5, p. 156.

47. Schafer 1963, p. 19 et Drake 1936-1937, p. 315.

48. Drake 1936-1937, p. 329 et Moule 1930, p. 71-72.

convergeaient les marchands venus d'Asie centrale, d'Iran et de la péninsule Arabique. À en croire Shu Yuanyu 舒元輿, lettré chinois ayant vécu dans la première moitié du XII^e siècle, les monastères des trois religions étrangères recensés dans tout l'empire étaient moins nombreux que les monastères bouddhiques d'une seule petite ville[49].

Conclusion : l'impact de l'édit de 845

Tantôt tolérée, parfois même protégée, la destinée de l'Église semble donc avoir été liée au pouvoir politique et au jeu des alliances diplomatiques.

Le texte de l'édit de 745 est à ce titre édifiant, puisqu'il exprime clairement la nécessité de modifier le nom d'une religion en fonction du renversement de la situation politique de son pays d'origine, et donc de distinguer le christianisme de l'Empire sassanide déclinant. La mort du roi Yazdgird III, survenue en 651 après une série de défaites contre les Arabes entre 636 et 642, avait laissé la dynastie sassanide dans le désarroi. Le fils de Yazdgird, Peroz, s'était réfugié à la cour de l'empereur chinois Gaozong (649-683). En 661, il obtenait un grade dans l'armée et le 14 février 662 l'empereur le nommait roi de Perse[50]. Les sources chinoises demeurent assez discrètes sur cet épisode qui inaugura une période d'ouverture à l'égard des communautés iranophones en Chine. Les religions venues de Perse profitèrent pourtant de cette situation pour s'implanter plus solidement dans l'empire, comme le montre la fondation en 677 d'un monastère persan *(Bosi si)* à la demande du roi Peroz.

Moins de deux siècles plus tard, la situation de l'Église d'Orient en Chine avait changé du tout au tout.

L'édit de proscription de 845 intervient dans un contexte très particulier de crise économique et de crise morale à la fin de la période Tang[51]. La confiscation des biens considérables des monastères, ainsi que le retour à la vie laïque – et donc à un régime fiscal régulier – de centaines de milliers de moines, de nonnes et d'esclaves, étaient très clairement destinés à remplir des coffres vidés par une crise agraire sans précédent, par les luttes contre les Ouïghours et par un trafic de certificats d'ordination qui exemptait de leurs obligations fiscales des centaines de milliers de contribuables. Le principe selon lequel les religieux et la propriété des monastères échappaient à l'impôt avait entraîné de nombreux abus que les tentatives successives de contrôle et de reprise en main de l'État n'avaient

49. Cité dans Drake 1936-1937, p. 305.

50. Pelliot & Forte 1996, p. 403.

51. On consultera avec profit à ce sujet Ch'en 1956.

pu réfréner. Comme le remarque Kenneth Ch'en, le but de l'édit de 845 n'était pas d'enrayer le bouddhisme de façon définitive mais de procéder à une réduction drastique du nombre de monastères afin d'en retirer un profit économique conséquent.

La question se pose toutefois de l'utilité économique de la proscription du manichéisme (en 843), puis du christianisme et du zoroastrisme : quels bénéfices l'empire pouvait-il espérer en tirer ?

Rien ne prouve tout d'abord que les moines chrétiens et les prêtres zoroastriens, ainsi que leurs propriétés immobilières et foncières respectives, aient bénéficié des mêmes avantages fiscaux que les bouddhistes.

Le texte de la stèle de Xi'an insiste sur le dénuement dans lequel vivaient les moines chrétiens, qui « n'amassent pas de richesses, donnant pour eux-mêmes l'exemple du renoncement absolu » (ligne 9), mais précise par ailleurs que le chorévêque Yisi « tantôt restaurait les anciens monastères, tantôt multipliait les salles de la Loi. Magnifiquement il ornait les toitures à auvent et, telles des faisans, elles s'envolaient. [...] Chaque année, il rassemblait les religieux des quatre monastères et leur faisait des offrandes soignées » (ligne 25). On ne peut exclure le fait que certains membres riches de la communauté aient fait d'importants dons aux monastères chrétiens, mais ce qui ressort des maigres données transmises par les textes laisse plutôt deviner une tendance à l'austérité.

Les chrétiens, privés de tout appui politique, les Ouïghours ayant depuis longtemps manifesté leur préférence pour le manichéisme, et le terme Da Qin ne correspondant plus à aucune réalité diplomatique, furent donc sacrifiés en 845 sur l'autel du discours moral et du repli identitaire. Si le bouddhisme se releva de la persécution de l'empereur Wuzong, les religions venues de Perse disparurent peu ou prou de l'empire jusqu'à l'arrivée au pouvoir de la dynastie mongole des Yuan (1279-1368). Elles n'eurent, en tout état de cause, plus aucune existence officielle, et il n'existe qu'un très petit nombre de témoignages attestant la survivance de ces religions après la fin du IX^e^ siècle.

Bibliographie

Chang'an zhi 長安志 (Description de Chang'an), de Song Minqiu 宋敏求, Siku quanshu, vol. 587, Taipei, 1986.

Jiu Tangshu 舊唐書 (Ancienne histoire des Tang, présentée au trône en 945), de Liu Xu 劉煦, Beijing, 1975.

Liangjing xinji 兩京新記 (Nouvelle description des deux capitales, achevée en 722), de Wei Shu 韋述 (?- 757), Shanghai, 1996.

Tang huiyao 唐會要 (Règles essentielles des Tang, achevées en 961), de Wang Pu 王溥 (922-982), Beijing, 1955 (IVe éd. 1998).

Tang liangjing chengfang kao 唐兩京城坊考 (Étude sur les quartiers murés des deux capitales des Tang), de Xu Song 徐松 (1781-1848), complété par Zhang Mu 張穆 en 1840, Shanghai, 1996.

Thomas de Marga, *Le livre des gouverneurs* : Ernest A. W. Budge (éd. et trad. anglaise), *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ AD 840, Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries*, London, 1893.

Timothei I patriarchae epistulae (Lettres du Patriarche Timothée Ier), vol. 1 : Oscar Braun (éd. et trad.), Roma 1915 (CSCO 75, Syr. 31, trad. latine) Roma 1953 (CSCO 74, Syr. 30, texte syriaque).

Tongdian 通典 (Histoire compréhensive des régulations, rédigée en 801), de Du You 杜佑 (735-812), Beijing, 1988.

Voyage du marchand Sulayman : Gabriel Ferrand (éd. et trad.), *Voyage du marchand arabe Sulaymân en Inde et en Chine rédigé en 851 suivi de Remarques par Abû Zayd Hasan (vers 916)*, Paris, 1921.

Études

Barrett 2006 : Timothy Hugh Barrett, « Buddhism, Daoism and the Eighth Century Chinese Term for Christianity: A Response to Recent Work by Antonino Forte and Others », dans Malek & Hofrichter 2006, p. 45-53.

Ch'en 1956 : Kenneth Ch'en, « The Economic Background of the Hui-Ch'ang Suppression of Buddhism », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 19, p. 67-105.

Dauvillier 1948 : Jean Dauvillier, « Les provinces chaldéennes "de l'extérieur" au Moyen Âge », *Mélanges Cavallera*, Institut catholique de Toulouse, Toulouse, p. 260-316.

Dauvillier 1984 : Jean Dauvillier (éd.), *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient. 2, 1, La stèle de Si-Ngan-Fou*, présentation par Jean Dauvillier, trad. par Paul Pelliot, Paris.

Deeg 2009 : Max Deeg, « Ways to go and not to go in the Contextualisation of the Jingjiao Documents of the Tang Period », dans Winkler & Tang 2009, p. 135-152.

Deeg 2013 : Max Deeg, « A Belligerent Priest: Yisi and his Political Context », dans Tang & Winkler 2013, p. 107-121.

Drake 1936-1937 : Francis S. Drake, « Nestorian Monasteries of the Tang Dynasty », *Monumenta Serica* 2, p. 293-340.

Ge 2006 : Chengyong Ge, « The Live Style of Nestorian Preachers and their Cultural Influence on China during the Tang Dynasty », dans Malek & Hofrichter 2006, p. 163-174.

Ge 2009 : Ge Chengyong (éd.), *Luoyang xin chutu Tangdai Jingjiao jingchuang yanjiu* 洛陽新出土唐代景教經幢研究 (Études sur le pilier en pierre datant de l'époque Tang récemment découvert à Luoyang), Beijing.

Ge 2013 : Chengyong Ge, « A Comparative Study of Two Nestorian Stone Steles Unearthed in the Two Capital Cities of the Tang dynasty, Chang'an and Luoyang », dans Tang & Winkler 2013, p. 161-175.

Ge & Nicolini-Zani 2004 : Chengyong Ge & Matteo Nicolini-Zani, « The Christian Faith of a Sogdian Family in Chang'an during the Tang Dynasty », *Annali dell'Università degli studi di Napoli L'Orientale*, 64, 1/4, p. 181-196.

Hunter 2009 : Erica C. D. Hunter, « The Persian Contribution to Christianity in China: Reflections in the Xi'an Fu Syriac Inscriptions », dans Winkler & Tang 2009, p. 71-85.

Kyōu shooku 杏雨書屋 2009a : *Tonkō Hikyū* 敦煌秘笈, Mokuroku-satsu 目錄冊, Osaka.

Kyōu shooku 杏雨書屋 2009b : *Tonkō Hikyū*, Eihen-satsu 影片冊, Osaka.

Leslie 1981-1983 : Donald Daniel Leslie, « Persian Temples in T'ang China », *Monumenta Serica* 35, p. 275-303.

Lieu 2009 : Samuel Lieu, « Epigraphica Nestoriana Serica », dans W. Sundermann, A. Hintze & F. De Blois (éds), *Exegisti monumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, Wiesbaden, p. 227-246.

Lieu 2013 : Samuel Lieu, « The "Romanitas" of the Xi'an inscription », dans Tang & Winkler 2013, p. 123-140.

Lin 2003 : Wushu Lin, *Tangdai Jingjiao zai yanjiu* 唐代景教再研究 (Nouvelles réflexions sur le christianisme de l'époque Tang), Beijing.

Lin & Yin 2009 : Lin Wushu 林悟殊 & Yin Xiaoping 殷小平, « Tangdai Luoyang Jingjiao jingchuang yanjiu 唐代洛陽經幢研究. 1, jingchuang ban "Da Qin Jingjiao xuanyuan zhi ben jing" kaoshi 經幢版"大秦景教宣元至本經"考釋; 2, jingchuang ruogan wenti 經幢若干問題 » (Études sur le pilier en pierre de la dynastie Tang découvert à Luoyang. 1, Analyse du texte du « Da Qin Jingjiao xuanyuan zhi ben jing » ; 2, Quelques questions au sujet du pilier), dans Ge Chengyong (éd.), *Luoyang xin chutu Tangdai Jingjiao jingchuang yanjiu* 洛陽新出土唐代景教經幢研究 (Études sur le pilier en pierre datant de l'époque Tang récemment découvert à Luoyang), Beijing, p. 68-91 et 92-108.

Luo 2009 : Luo Zhao 羅炤, « Luoyang xin chutu "Da Qin Jingjiao xuanyuan zhi ben jing" shichuang de jige wenti 洛陽新出土石幢的幾個問題 » (Quelques nouvelles questions au sujet du texte « Daqin Jingjiao xuanyuan zhi ben jing » sur le pilier en pierre découvert à Luoyang), dans Ge Chengyong (éd.), *Luoyang xin chutu Tangdai Jingjiao jingchuang yanjiu* 洛陽新出土唐代景教經幢研究 (Études sur le pilier en pierre datant de l'époque Tang récemment découvert à Luoyang), Beijing, p. 34-59.

Malek & Hofrichter 2006 : Roman Malek, in connection with Peter Hofrichter (éds), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin.

Moule 1930 : Arthur C. Moule, *Christians in China before the Year 1550*, London.

Nicolini-Zani 2006 : Matteo Nicolini-Zani, « Past and Present Research on Jingjiao Documents », dans Malek & Hofrichter 2006, p. 23-44.

Nicolini-Zani 2013 : Matteo Nicolini-Zani, « Luminous Monasteries of the Da Qin Monastery: A Study of the Christian Clergy mentioned in the Jingjiao Pillar from Luoyang », dans Tang & Winkler 2013, p. 141-160.

Palmer 2001 : Martin Palmer, *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Religion of Taoist Christianity*, New York.

Pelliot 2008 : Paul Pelliot, *Carnets de route (1906-1908)*, Paris.

Pelliot & Forte 1996 : Paul Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, publiée avec les suppléments d'Antonino Forte, Scuola di Studi sull'Asia Orientale, Kyoto, Collège de France, Institut des hautes études Chinoises, Paris [Le commentaire et la traduction de Pelliot datent de 1920].

Rong 2001 : Rong Xinjiang 荣新江, *Zhonggu Zhonguo yu wailai wenming* 中古中国与外来文明 (La Chine médiévale et les civilisations étrangères), Beijing.

Saeki 1937 (1951) : Peter Yoshirō Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo (1re éd. 1937).

Schafer 1963 : Edward H. Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*, Berkeley – Los Angeles.

Skaff 2012 : Jonathan Skaff, *Sui-Tang China and its Turko-Mongol Neighbors: Culture, Power and Connections 580-800*, Oxford.

Takahashi 2008 : Hidemi Takahashi, « Transcribed Proper Names in Chinese Syriac Christian Documents », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, NJ, p. 631-662.

Takahashi 2013 : Hidemi Takahashi, « On Some Transcriptions of Syriac Names in Chinese-Language Jingjiao Documents », dans Tang & Winkler 2013, p. 13-24.

Tang 2002 : Li Tang, *A Study of the History of Nestorian Christians in China and its Literature in Chinese: Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*, Frankfurt.

Tang 2009 : Li Tang, « A Preliminary Study on the Jingjiao Inscription of Luoyang: Text Analysis, Commentary and English Translation », dans Winkler & Tang 2009, p. 109-132.

Winkler & Tang 2009 : Dietmar W. Winkler & Li Tang (éds), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

Tang & Winkler 2013 : Li Tang & Dietmar W. Winkler (éds), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

Tubach 1992 : Jurgen Tubach, « Die Heimat des China-Missionars Alopen », *Oriens Christianus* 76, p. 95-100.

Whitfield 1982-1985 : Roderick Whitfield, *The Arts of Central Asia: The Stein Collection in the British Museum* (3 vol.), Tokyo.

Whitfield & Farrer 1990 : Roderick Whitfield & Anne Farrer, *Caves of the Thousand Buddhas: Chinese Art from the Silk Route*, London.

Zhang 2013 : Naizhu Zhang, « The Luoyang Nestorian Pillar and the Gande Township: A Settlement of Foreigners in the Area of Luoyang of the Tang Dynasty », dans Tang & Winkler 2013, p. 177-202.

Le christianisme syriaque dans la Chine des Mongols Yuan : diffusion, statut des chrétiens et déclin (XIIIe-XIVe siècles)

Li Tang
Université de Salzbourg, Autriche

Contexte historique

La première Église syriaque dans la Chine des Tang trouve ses racines dans l'Église d'Orient de la Perse sassanide (224-651). Sous la dynastie Tang (618-907), l'expansion du christianisme syriaque de Mésopotamie en Chine par les routes de commerce est due à des moines, des diplomates, des marchands et des artisans. À partir de l'arrivée de l'évêque syriaque Aluoben[1] 阿羅本 à Chang'an (actuelle Xi'an) en 635, les églises et monastères se multiplièrent dans l'empire Tang. Le christianisme syriaque bénéficia du support impérial et se maintint en Chine pendant 210 ans, jusqu'à sa disparition après le décret de l'empereur Wuzong[2] qui, en 845, ordonna la suppression de toutes les « religions étrangères » en Chine. Ce n'est que pendant la période mongole des Yuan (XIIIe-XIVe siècles) que le christianisme syriaque put à nouveau être florissant.

L'Église d'Orient (parfois appelée Église nestorienne) ne possède pas elle-même beaucoup d'informations sur ses missions en Chine. Mais les découvertes archéologiques comme certains documents écrits en chinois ou dans d'autres langues témoignent de la diffusion du christianisme syriaque en Chine durant deux périodes : la dynastie Tang et celle des Yuan (1279-1368). Les sources pour l'étude du christianisme syriaque à ces deux époques présentent des caractéristiques différentes. En ce qui concerne la chronologie du christianisme syriaque sous les Tang, elle

1. Auparavant transcrit A-lo-pen. Le présent article adopte pour les mots chinois le système de transcription pinyin.
2. *Jiu Tangshu* 舊唐書, j. 18 shang, p. 606.

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 63-88.

peut être reconstruite presque entièrement à partir de la stèle de Xi'an 大秦景教流行中國碑 érigée en 781, complétée par l'inscription de Luoyang (IXe s.) et les manuscrits chinois « nestoriens » découverts à Dunhuang au début du XXe s. Pour la période mongole, les sources disponibles sont plus nombreuses mais restent fragmentaires. Nous disposons de centaines de données épigraphiques sous forme de courtes épitaphes ou de mentions éparses des chrétiens nestoriens dans l'*Histoire des Yuan* (*Yuanshi* 元史) ou dans des sources en syriaque (l'histoire de rabban Sauma[3]), en persan (par exemple Rašīd al-Dīn, 1247-1318[4]) ou dans les langues européennes (Marco Polo, les missionnaires franciscains[5], etc.). Cependant, des lacunes immenses demeurent dans notre connaissance du christianisme syriaque dans la Chine des Yuan.

Des Tang aux Yuan

Le christianisme syriaque connut une période d'épanouissement en Chine sous les Tang. La stèle de Xi'an contient une inscription complète de 1 756 caractères chinois accompagnés d'une liste de 77 religieux syriaques avec leurs titres indiqués en syriaque et en chinois. Cette inscription est la principale source primaire sur l'expansion du christianisme syriaque oriental vers la Chine des Tang, à partir de l'arrivée de l'évêque[6] Aluoben en 635 jusqu'en 781, année où la stèle fut érigée. Elle fournit une preuve interne que le christianisme syriaque s'est répandu dans les dix régions de l'empire Tang, qu'il obtint l'appui de dix empereurs successifs et que des monastères et des églises furent construits dans de nombreuses villes. On sait que durant la première moitié du VIIIe siècle le patriarche syriaque oriental Saliba Zakha (714-728) créa pour la Chine une province métropolitaine appelée en syriaque « Beth Ṣīnāyē »[7]. Notre connaissance du christianisme syriaque en Chine a également été accrue par d'autres documents, comme les manuscrits « nestoriens » de l'époque Tang découverts à Dunhuang au début du XXe siècle, l'inscription de Luoyang découverte en 2005, qui donne

3. Le titre complet attribué à cet ouvrage anonyme est *Histoire de mar Yahballaha et de rabban Sauma* ; plusieurs éditions et traductions ont été faites (voir bibliographie).
4. Rašīd al-Dīn, *Jamiʿuʾt-tawarikh*, trad. Thackston 1998.
5. Les principaux témoignages des missionnaires franciscains sont ceux de Guillaume de Rubrouck et Jean de Montcorvin (*Sinica Franciscana*, p. 147-332 [Rubrouck], p. 335-355 [Montcorvin]).
6. Dans la stèle de Xi'an, « évêque » est traduit par le terme bouddhique *dade*, littéralement « Grande vertu ».
7. Selon ʿAbdišoʿ bar Brika, évêque de Nisibe (XIVe siècle) ; voir *Kunnāšā d-qānōnē sūnāhdīqāyē*, p. 141.

des informations sur la communauté chrétienne sogdienne de Luoyang au IXe siècle, ainsi que par des mentions éparses du christianisme syriaque conservées dans les sources historiques chinoises.

Le christianisme syriaque est connu en chinois sous le nom de *Jingjiao* 景教, la « Vénérable religion », habituellement traduit « Illustre religion » ou « Enseignement brillant »[8]. La plupart des chrétiens dans la Chine des Tang venant de l'Empire sassanide, le christianisme syriaque fut parfois considéré par la cour comme une des trois religions perses, à l'instar du zoroastrisme et du manichéisme. Les monastères syriaques en Chine étaient donc appelés « temples persans » (*Bosi si* 波斯寺). C'est seulement en 745 qu'un édit impérial annonça le changement du nom de tous les monastères syriaques en « monastères de Da Qin » (*Da Qin si* 大秦寺), distinguant ainsi le christianisme du zoroastrisme et du manichéisme. « Da Qin » désigne approximativement l'Empire romain d'Orient. Le christianisme syriaque pénétra en Chine dans une société dominée par les « trois doctrines » : confucianisme, taoïsme et bouddhisme. Alors que les deux premières sont plutôt considérées comme des religions/doctrines chinoises, le bouddhisme émergea en Inde et à l'époque des Tang il était déjà devenu prépondérant parmi le peuple et bénéficiait du soutien de la famille impériale. Les nombreux monastères bouddhiques établis en Chine étaient devenus des zones détaxées à l'économie florissante. La fin de la dynastie Tang connut toutefois une série de crises économiques et politiques, et finalement l'empereur Wuzong (840-846), sur le conseil des confucéens et des taoïstes, promulgua en 845 un édit contre le bouddhisme qualifié de religion étrangère. Des milliers de monastères bouddhiques furent fermés. Cette proscription du bouddhisme toucha aussi d'autres religions introduites en Chine depuis l'étranger comme le christianisme syriaque, le manichéisme et le zoroastrisme. Plus de 3 000 membres des clergés syriaque, manichéen et zoroastrien furent renvoyés à la vie civile. L'édit interdisait aussi aux chrétiens, manichéens et zoroastriens de suivre les coutumes chinoises[9]. Vers la fin des Tang, le statut des chrétiens syriaques empira encore à cause de la rébellion paysanne de Huang Chao qui éclata en 875. À Guangzhou et Quanzhou, où habitaient de nombreux marchands, des centaines d'Arabes, de juifs, de chrétiens et

8. Le mot chinois *jing* 景 inclut la notion de « respect, estime, révérence », comme dans *jingyang* 景仰, « révérer ». Les traductions présentes sont dérivées de ce sens. Reprenant ce que Laozi dit de la Voie (Dao), la stèle de Xi'an (ligne 10 à partir de la droite) dit explicitement que cet enseignement portant sur des vérités éternelles si profondes, il est difficile de lui donner un nom, et qu'on l'appelle Jingjiao faute de mieux.

9. *Jiu Tangshu*, j. 18 shang, p. 606.

de mazdéens furent tués dans les troubles, en partie à cause du fait que les riches marchands étrangers étaient considérés par les rebelles comme des alliés de la maison impériale. Le massacre d'étrangers (chrétiens inclus) à Guangzhou n'est pas attesté dans les sources historiques chinoises, mais un voyageur arabe de passage à Guangzhou à cette époque mentionne cette tragédie[10]. Quant à la destinée des chrétiens après cet édit, il ne reste que des mentions indirectes dans quelques rares sources. Par exemple, on sait qu'en 879 des étrangers parmi lesquels des chrétiens syriaques furent tués durant la prise de Canton par les troupes de Huang Chao[11]. Cela indique que des chrétiens survécurent à l'édit de 845 à Canton. Sous les Song, le poète Su Shi 蘇軾 (1037-1101) écrivit avec un de ses disciples un poème sur le monastère de Da Qin, qu'ils visitèrent en 1062. Certains y voient une indication que des moines syriaques auraient encore vécu au monastère Da Qin de Zhouzhi au Shaanxi à ce moment. Mais le poème de Su Shi, quoiqu'il comporte « Da Qin » dans son titre, n'est qu'une description du paysage et n'atteste aucunement que des moines syriaques y eussent encore vécu. Dans le poème il n'est question que de moines vraisemblablement bouddhistes à la vie relâchée et errant loin de la voie du « Zen »[12]. On ne sait pas si le terme Zen désigne là des moines du christianisme syriaque ou seulement des moines bouddhistes qui auraient vécu là. Un autre poète, visitant le site en 1119, décrivit un monastère en ruines[13]. Aucune de ces mentions n'atteste vraiment la présence de chrétiens syriaques au monastère Da Qin sous les Song.

Vers la fin du Xe siècle, les églises syriaques avaient donc probablement disparu en Chine. Ibn al-Nadīm (? - 995/8)[14] rapporte qu'un moine syriaque de Najran, qui avait été envoyé en Chine par le catholicos vers 980 avec cinq autres clercs, témoignait que les chrétiens en Chine avaient disparu pour diverses raisons et que leurs églises avaient été détruites[15]. Ce n'est qu'au XIIIe siècle que le christianisme syriaque revint en Chine.

10. *Voyage du marchand Sulayman*, éd. Ferrand 1921, p. 76.
11. Pelliot 1931-1932, p. 217-291.
12. Poème de Su Che : 大秦遙可說, 高處 見 秦川.草木埋深谷, 牛羊散晚田.山平堪種麥, 僧魯不求禪.北望長安市, 高城遠似煙.
13. Pour une discussion extensive sur le monastère Da Qin, voir Lin 2003, p. 115-116.
14. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, trad. Dodge 1970, vol. 2, p. 836-837.
15. L'endroit où al-Nadīm rencontra le moine est appelé Dār al-Rūm (« La Cour des Grecs »). Ce nom désignait le quartier chrétien de Baghdad sur la rive est du fleuve (Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, trad. Dodge 1970, vol. 2, p. 837, n. 40).

La période mongole : le retour du christianisme syriaque en Chine

Cadre historique

Jusqu'au VII^e^ siècle, la vie religieuse le long de la Route de la soie était très diversifiée et incluait du zoroastrisme, du manichéisme, du christianisme syriaque et du bouddhisme. Cette situation commença à changer après la conquête musulmane de la Perse en 642. Les Abbassides arabes, appelés dans les sources chinoises « arabes habillés de noir » 黑衣大食 (il s'agissait en fait de leurs étendards noirs), progressant vers l'est, défirent l'armée des Tang à la bataille décisive de Talas en 751, ce qui eut pour conséquence le déclin de l'influence chinoise en Asie centrale et une nouvelle expansion de l'islam vers l'est.

En dépit de ces changements politiques, l'Église d'Orient dépendant du patriarche de Baghdad resta relativement stable, active et missionnaire durant la période omeyyade (661-750) et les premiers siècles de la dynastie abbasside (750-1258). Malgré son déclin en Mésopotamie, en Perse et en Arménie, l'Église syriaque continua son expansion vers l'est dans les steppes. Au XI^e^ siècle, d'importantes tribus de l'actuelle Mongolie, comme les Kereit, Naïman, Önggüt, Merkit et certains groupes de Ouïghours, se convertirent au christianisme. Nous n'avons à ce sujet que des témoignages fragmentaires chez les historiens syriaque et persans, ou chez les voyageurs européens qui se rendirent dans ces régions.

Entre le XIII^e^ et le XIV^e^ siècle, l'émergence des Mongols changea la carte politique du monde. Malgré les destructions sauvages de villes et de populations, la conquête mongole aboutit à une unification sans précédent de l'Eurasie, et les échanges économiques et culturels furent rendus plus faciles grâce à l'Empire mongol. Cette période de stabilité appelée *Pax Mongolica* permit aussi la migration de peuples à travers l'Asie centrale et la Chine. Au cours de cette période, le christianisme syriaque s'implanta à nouveau dans la Chine gouvernée par les Mongols.

La conquête de la Chine par les Mongols commença avec Gengis Khan et se poursuivit sous ses fils Ögödei et Möngke. Mais c'est le petit-fils de Gengis Khan, Khubilai, qui acheva de conquérir toute la Chine. En 1267, il ordonna le déplacement de la capitale de Qaraqorum à Khanbaliq (l'actuelle Pékin) dont le nom signifie en turc « ville du Khan ». En 1271, il décida d'adopter le système chinois et de prendre pour son empire le nom de Da Yuan 大元 [Grands Yuan], ce qui lui permettait de devenir un empereur légitime de la Chine.

Chamanistes et plus ou moins bouddhistes, les souverains mongols autorisaient toutes les religions dans leur empire et le christianisme syriaque revint en Chine. Quelques documents écrits et découvertes

archéologiques de pierres tombales nous permettent de reconstituer dans leurs grandes lignes les communautés chrétiennes de cette époque.

L'extension des communautés chrétiennes

L'extension des communautés syriaques dans la Chine des Yuan est mieux documentée que celle de l'époque Tang. De célèbres voyageurs européens qui s'aventurèrent en Extrême-Orient mentionnèrent la « diaspora » nestorienne en de nombreux endroits de Chine. Parmi les observateurs les plus attentifs, on compte le frère franciscain Guillaume de Rubrouck (1220-1293) et Marco Polo (1254-1324). L'*Itinerarium*, le récit de Rubrouck, donne une description détaillée et vivante des chrétiens « nestoriens », spécialement des femmes à la cour mongole, et le récit de Marco Polo nous aide à établir une carte de la diaspora et des Églises « nestoriennes » en Chine. Dans le même temps, de nombreuses épitaphes nestoriennes ont été mises au jour. Elles sont écrites en diverses langues et écritures. Par exemple, de nombreuses épitaphes simples en Mongolie-Intérieure consistent en une phrase en turc et écriture syriaque du type : *Bu qabra* [nom de personne]-*ning ol* (« Ceci est la tombe de [nom de personne] »). Le mot *qabrā* (ܩܒܪܐ) désigne en syriaque une tombe. Si le défunt était prêtre, le titre employé est *qaššīšā* (ܩܫܝܫܐ)[16]. Parmi les épitaphes plus longues en syro-turc découvertes en Mongolie-Intérieure et à Quanzhou, un grand nombre commence par une formule typique en syriaque : « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » suivie de la datation dans deux systèmes calendériques, celui des Séleucides et celui, turc, du cycle des 12 animaux. Certaines pierres funéraires de la région du Jiangnan (Yangzhou et Quanzhou) ont un texte parallèle en chinois qui reprend en général le texte syro-turc et adopte le calendrier chinois basé sur un système combinant dix troncs célestes et douze rameaux terrestres. Parmi les pierres tombales de Quanzhou, certaines sont écrites en chinois dans une écriture officielle éphémère de l'Empire mongol qui tire son nom de son concepteur, le moine tibétain Phags-pa (1235-1280), et dont le but initial était de pouvoir écrire toutes les langues de l'empire[17]. Toutes ces pierres

16. À propos de cette formule voir Borbone 2008a.

17. Wu Wenliang a publié quelques photos d'originaux dans *Quanzhou zongjiao Shike* en 1957. En 2005, son fils ajouta plus de photos et fit une nouvelle publication sous le même titre (Wu 1957 et Wu & Wu 2005). Niu Ruji a également rassemblé et traduit un corpus des épitaphes qu'il a publié dans Niu 2008 et Niu 2010. Samuel N. C. Lieu et ses collaborateurs ont publié en 2012 une étude des pierres nestoriennes de Quanzhou avec des photos prises pour la plus grande part au Musée maritime de Quanzhou (Lieu, Eccles, Franzmann, Gardner & Parry 2012).

tombales mises au jour au Xinjiang, en Mongolie-Intérieure, à Quanzhou ou à Yangzhou, jettent une lumière sur l'expansion géographique des chrétiens syriaques dans la Chine des Yuan (fig. 1).

En rassemblant les mentions éparses de la présence chrétienne dans la Chine des Yuan, on constate une densité de chrétiens syriaques dans trois principaux secteurs : 1) les régions du nord-ouest ; 2) la région du Jiangnan (sud du fleuve Yangtsé) et 3) la capitale des Yuan, Khanbaliq aussi appelée Dadu (actuellement Pékin).

1) La région du nord-ouest

Ce secteur recouvre les actuelles provinces du Gansu, de Mongolie-Intérieure, du Xinjiang, ainsi qu'une partie du Shanxi. Avant la conquête mongole, le Gansu appartenait à l'Empire tangut des Xi Xia (1038-1227). Sa population était composée de Tangut (Dangxiang 党項), de Tibétains (Tufan 吐蕃), de Ouïghours (Huihu 回鶻) et de Han 漢. Le christianisme syriaque avait atteint ces régions depuis la dynastie Tang. Les grottes de Dunhuang renfermaient plusieurs manuscrits chinois nestoriens remontant à cette période[18], notamment deux fragments de livres liturgiques syriaques remontant à la période Yuan. L'un de ceux-ci contient des lectures tirées des épîtres de saint Paul (Galates et I Corinthiens) et l'autre des extraits des Psaumes 15 et 24. La datation de ces fragments reste hypothétique mais elle est plausible. Le premier, conservé à l'institut de recherches de Dunhuang, a été étudié et publié par Wassilios Klein et Jürgen Tubach en 1994[19]. Klein et Tubach, s'appuyant sur une évaluation paléographique de la forme des lettres, l'ont daté sur une période qui s'étend de 600 à la fin de la dynastie Yuan (1368). Le second fragment syriaque a été publié par Duan Qing en 2000 (en chinois) et en 2001 (en allemand)[20]. Entre les lignes du texte syriaque sont insérés des vers en turc qui ne semblent pas avoir de rapport avec le texte syriaque[21]. La différence sensible d'écriture exclut la possibilité que les deux fragments soient issus du même livre. On peut en déduire qu'il se trouva là-bas plus d'un manuscrit liturgique.

18. Voir les articles de Pénélope Riboud et Max Deeg dans le présent ouvrage.

19. Klein & Tubach 1994 ; peu de temps après, H. Kaufhold a corrigé l'interprétation de certaines lectures (Kaufhold 1996). Ses très importantes corrections aident à mieux comprendre où se situe l'intérêt historique du texte.

20. Ms. B35 du musée de Dunhuang ; d'abord publié par Duan Qing en 2000 (avec une bonne photo en couleur) ; voir aussi Duan 2001 ; texte réédité dans Niu 2008, p. 42-56 et Niu 2010, p. 103-120.

21. Cf. Duan 2000 et Abdurishid 2010 pour le contenu du texte en turc.

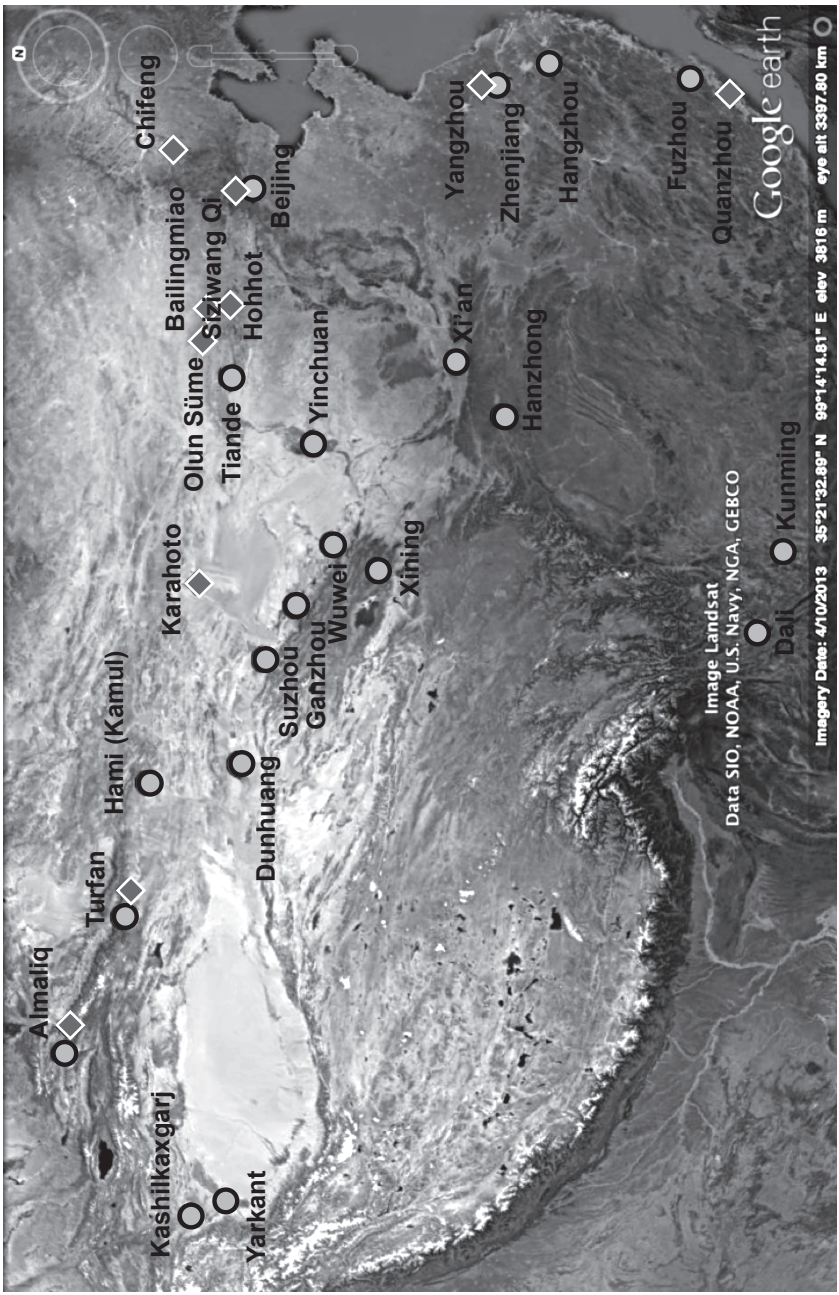


Fig. 1 — Cercles : lieux où existaient des communautés nestoriennes selon Marco Polo.
Losanges : lieux où furent retrouvés des vestiges nestoriens de la période Yuan.

L'existence d'un monastère syriaque Da Qin à Shazhou (Dunhuang) sous les Tang est attestée. Ce monastère a probablement continué son activité jusqu'à la période mongole et il n'est pas surprenant que des feuillets liturgiques syriaques aient pu rentrer dans la bibliothèque de Dunhuang. Un « temple de la Croix » (le nom des églises chrétiennes syriaques sous les Yuan) est attesté sous Khubilai dans l'actuel district de Jintaxian 金塔縣 près de Jiuquan au Gansu. Lorsque la mère de Khubilai, Sorqaqtani Beki, mourut en 1252, le temple de la Croix de Ganzhou reçut sa dépouille et un rituel pour elle fut codifié par Khubilai[22]. On a aussi trouvé des fragments syriaques et syro-turcs à Qara Qoto (Hei[shui]cheng 黑水城)[23]. Ganzhou et Qara Qoto se trouvaient en territoire tangut et Marco Polo mentionne qu'il a vu des nestoriens dans cette région[24]. Le christianisme syriaque a certainement continué de subsister chez les Tangut même après l'édit de 845, car pendant la période Yuan, les Tangut étaient encore une province métropolitaine de l'Église d'Orient et son métropolite était présent à la consécration de mar Yahballaha III en 1281[25].

Plus au nord, autour des monts Yinshan (actuellement Qingshan) en Mongolie-Intérieure, se trouvait le peuple des Önggüt. Marco Polo passa dans ce secteur, dans la ville de Tenduc (en chinois Tiande 天德) près de l'actuelle ville de Hohhot. De nombreuses pierres tombales ont été retrouvées chez les Önggüt, sur les sites de Olon Süme, Bailingmiao ou Wangmuliang. On a aussi trouvé des inscriptions ou graffiti syro-turcs dans la Pagode blanche près de Hohhot[26], ce qui témoigne qu'il y avait des chrétiens syriaques dans cette région. À Chifeng dans l'est de la Mongolie-Intérieure, on a aussi découvert une très belle pierre tombale portant une inscription en syriaque.

Le Xinjiang, région du nord-ouest de la Chine, relie l'Asie centrale à la Chine intérieure. En plus d'épitaphes syro-turques de la période Yuan, la découverte la plus marquante a été faite dans les ruines d'un monastère chrétien près de Turfan, à Bulayïq. Au début du XX^e^ siècle, l'expédition menée par Albert von Le Coq y a trouvé une bibliothèque de manuscrits nestoriens rassemblant des centaines de fragments chrétiens du IX^e^-XII^e^ siècle écrits en syriaque, en sogdien, en persan et en syro-turc[27]. Ces manuscrits reflètent

22. *Yuanshi* 元史 (*Histoire des Yuan*), j. 38, p. 826. Voir aussi Tang 2006, p. 354.

23. Zieme 2013.

24. Marco Polo, *La description du monde*, p. 151 (texte latin, p. xix).

25. Chabot 1893, p. 604 ; Assemanus, *Biblioteca Orientalis*, vol. 2, p. 456. Le métropolite qui était présent à la consécration de Yahballaha s'appelait Išoʿsabran.

26. Cf. Niu 2006, p. 225-227 ; Borbone 2013, p. 51-66.

27. Voir Hunter & Dickens 2014 et Sims-Williams, Schwartz & Pittard 2014.

bien la tradition littéraire syriaque tout comme les cultures manichéenne et bouddhique qui fleurirent dans le royaume ouïghour de Qočo (IXe-XIIe s.). Le souverain des Ouïghours, l'*iduq qut*, s'étant rallié à Gengis Khan, Turfan et ses traditions culturelles et religieuses furent sauvés de la destruction lors de la conquête mongole. Le christianisme syriaque de Turfan traversa la période mongole de Chaghatai et continua jusqu'à l'islamisation du pays ouïghour à la fin du XIVe siècle.

En plus de Turfan, d'autres vestiges archéologiques et littéraires témoignent d'une diaspora chrétienne en d'autres lieux du Xinjiang comme Huocheng 霍城 (l'ancienne ville d'Almaliq)[28], Kashghar et Shache (Yarkand). Selon Marco Polo, à l'époque mongole des nestoriens turcs vivaient à Kashghar et y avaient des églises même si le secteur était majoritairement musulman. La petite communauté chrétienne de Kashghar était de rite grec, ce qui fait penser que des chrétiens melkites habitaient aussi dans le nord-ouest de la Chine[29]. Des fragments d'un psautier melkite retrouvés parmi les manuscrits de Turfan[30] laissent penser que des prisonniers melkites déportés par le roi sassanide Šāpur Ier (240-270) depuis l'Empire romain jusque dans diverses parties de la Perse comme Merv, migrèrent ensuite en Asie centrale jusqu'en Chine. Cependant, à proximité de Yarkand (Shache), Marco Polo rencontra des chrétiens syriaques orthodoxes, c'est-à-dire des jacobites[31].

Les chrétiens syriaques du nord-ouest de la Chine parlaient des langues turques (ouïghour et önggüt) ou tibéto-birmanes (tangut). On peut dire que le Gansu, le Shanxi, la Mongolie-Intérieure et le Xinjiang étaient leur pays depuis plusieurs siècles et que leur mode de vie passa du nomadisme ou du semi-nomadisme à la sédentarité avant la conquête mongole. Quoiqu'aucun document ne mentionne la christianisation de ces peuples, ce phénomène est vraisemblablement le résultat d'activités missionnaires syriaques ainsi que de contacts avec les marchands chrétiens en Asie centrale, particulièrement les Sogdiens.

2) La région du Jiangnan

Les chrétiens syriaques dans le Jiangnan étaient en général des marchands. Sous les Song du Nord (960-1127), le centre de gravité de l'économie chinoise se déplaça du nord au sud et des artisans migrèrent au

28. Almaliq est une ancienne ville située près de l'actuelle Huocheng au Xinjiang. Pour les pierres tombales syro-turques d'Almaliq, voir Li & Niu 2009.

29. *La description du monde*, éd. Moule & Pelliot 1938, p. 143.

30. Sims-Williams 2004.

31. *La description du monde*, éd. Moule & Pelliot 1938, p. 145.

sud du Yangtsé. Dans les villes le long du Yangtsé ou du Grand canal (fig. 2), se développèrent des communautés de marchands chinois ou étrangers comprenant une diaspora de chrétiens syriaques.

De nombreux chrétiens originaires d'Asie centrale servant dans l'armée mongole se retrouvèrent dans la région du Jiangnan et constituaient une autre partie de la population chrétienne. Ils étaient dispersés entre le Jiangsu, le Zhejiang, le Hunan, le Hubei, le Fujian et le Guangdong actuels. Des chrétiens isolés étaient encore dispersés dans d'autres villes du sud notamment au Yunnan. Les marchands chrétiens étaient établis dans les centres de commerce et dans les ports fluviaux ou maritimes comme à Hangzhou, Wenzhou, Yangzhou, Zhenjiang, Quanzhou et Guangzhou. Quanzhou a fourni la plus grande partie des inscriptions funéraires « nestoriennes » du sud-est de la Chine car c'était le plus important port maritime des Song aux Yuan.

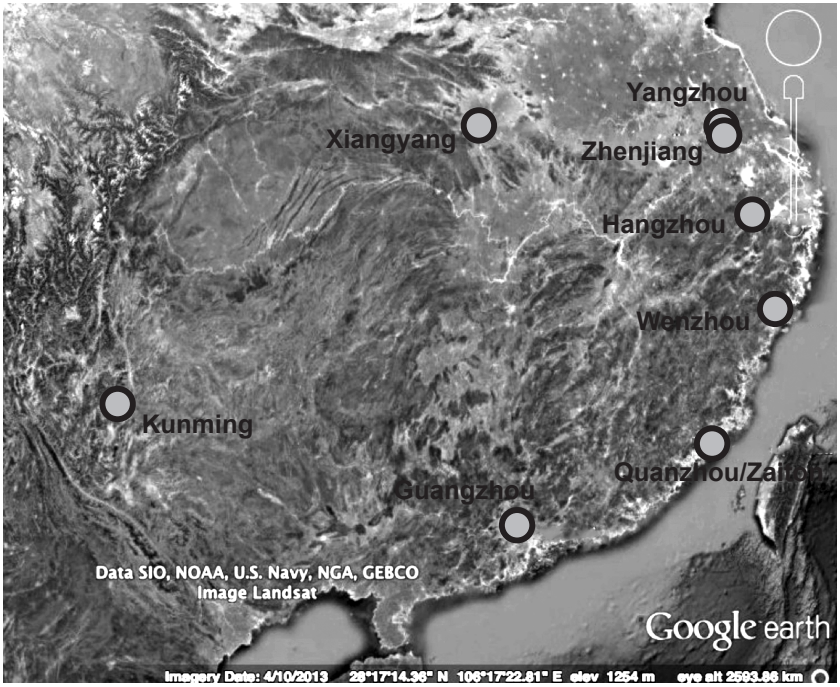


Fig. 2 — Les centres du commerce dans le Jiangnan sous les Yuan, et la diaspora chrétienne syriaque.

3) Khanbaliq 汗八里/Dadu 大都

Un grand nombre de chrétiens de rite syriaque habitaient dans la capitale des Yuan, appelée Khanbaliq en mongol et Dadu en chinois, l'actuelle ville de Pékin. Ils étaient principalement au service des Mongols en tant que fonctionnaires, interprètes, médecins ou militaires. Cette population chrétienne incluait aussi les femmes de la cour qui étaient des Turques (Kereit ou Önggüt) mariées à la famille du Khan, ou des princesses mongoles converties au christianisme.

Les ruines du temple de la Croix (Shizisi 十字寺) à Fangshan, à 30 km au sud-ouest de Pékin, présentent des indices attestant qu'un monastère syriaque a existé là-bas durant la période mongole. Ce monastère pourrait être celui dans lequel vécut rabban Sauma, comme Moule l'a suggéré[32]. Quelques doutes subsistent toutefois puisque rabban Sauma vécut en ermite[33]. Ce monastère se trouvait à une journée de Khanbaliq, ce qui correspond approximativement à la distance entre Fangshan et le centre de Pékin. Selon l'*Histoire de rabban Sauma*, Khanbaliq avait un métropolite car Sauma, quand il entra dans la vie religieuse à la fin du XIII^e^ siècle, reçut la tonsure des mains du métropolite mar Giwargis[34]. Des années plus tard, Marcos, qui devint plus tard le patriarche Yahballaha, reçut la tonsure des mains du métropolite mar Nestorius[35]. Rabban Sauma et Marcos rencontrèrent aussi des chrétiens à Khanbaliq avant leur départ pour l'Ouest[36]. Il y eut donc au moins un monastère syriaque à Khanbaliq, et le temple de la Croix de Fangshan pourrait bien avoir été le site d'un monastère syriaque des Yuan. Une stèle et deux blocs de pierre ornés de croix et de quelques mots en syriaque militent en faveur de cette hypothèse.

Appellation et identité des chrétiens

Un phénomène particulier apparaît dans les annales historiques chinoises de la période Yuan : soudainement, un groupe de personnes est appelé « Yelikewen » 也里可溫. Ces Yelikewen sont souvent mentionnés à côté de musulmans et de juifs dans les édits impériaux et les documents officiels. Ce mot chinois transcrit le terme mongol « Erkegün » dont l'origine est encore débattue parmi les chercheurs.

32. Moule 1930, p. 88.

33. Marsone 2013a, p. 209.

34. *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Chabot 1893, p. 579.

35. *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Chabot 1893, p. 583.

36. *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Chabot 1893, p. 584.

Dans l'histoire dynastique des Yuan *(Yuanshi)*, le terme Yelikewen recouvre plusieurs groupes ethniques comme les Kereit, les Naïman, les Önggüt ou les Ouïghours, et leurs temples sont appelés « temples de la Croix ». Yelikewen désignait donc les chrétiens qui venaient de ces peuples. De plus, de nombreuses pierres tombales retrouvées en Mongolie-Intérieure, au Xinjiang et dans des villes du sud-est, comme Yangzhou ou Quanzhou, donnent plus d'information sur l'identité des Yelikewen. Elles sont en langue turque mais écrites en alphabet syriaque *estrangelo*. Beaucoup d'inscriptions commencent par la formule trinitaire « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit pour l'éternité. Amen », en langue et écriture syriaque. Presque toutes portent des croix nestoriennes gravées, parfois accompagnées d'anges. Dans les inscriptions les plus longues, on utilise deux ou trois calendriers : le calendrier séleucide, pratique typique des chrétiens syriaques orientaux de Perse et du Moyen-Orient, le cycle turc des douze animaux et le calendrier chinois. Toutes ces données confirment que les Yelikewen de la période mongole étaient les chrétiens syriaques « nestoriens ».

Les Kereit, Naïman, Önggüt ou Ouïghours étaient des peuples de la steppe. Les Önggüt et les Ouïghours étaient devenus sédentaires bien avant de se soumettre à Gengis Khan. À partir de la conquête mongole, ils furent aussi unis aux Mongols par des mariages. On sait par les annales historiques et par les inscriptions que ces quatre ethnies parlaient turc mais certains de leurs membres parlaient plusieurs langues, notamment le mongol, le chinois ou même le syriaque liturgique. Leurs chefs portaient souvent des titres de fonctionnaires turcs. Par exemple, les chefs naïman étaient appelés *buyruq*, du turc *buyur*, « commander » [37] ; les Önggüt et d'autres groupes turcs utilisaient le titre *tegin* (chinois *teqin* 特勤), un titre militaire [38]. Dans les manuscrits en vieux-ouïghour, on voit que plusieurs alphabets différents ont été utilisés entre les IX^e^ et XIII^e^ siècles : brahmi, manichéen, sogdien et syriaque. Cela prouve qu'il existait au moins trois groupes religieux : les bouddhistes, les manichéens et les chrétiens syriaques. Ces derniers utilisaient l'alphabet syriaque. Selon certains historiens médiévaux chinois et persans (par exemple Rašīd al-Dīn et Juvayni)[39], les Kereit, Naïman et

37. Rašīd al-Dīn, *Jamiʿuʾt-tawarikh*, trad. Thackston 1998, p. 68.

38. Voir par exemple le *Zhoushu* 周書 *(Livre des Zhou)*, j. 50, « Tujue » 突厥. L'une des inscriptions syro-turques d'Olon Süme est dédiée à un certain Tegin écrit en alphabet syriaque : ܬܟܝܢ. Cf. Niu 2008, p. 73-74 ; aussi Niu 2006, p. 220-221.

39. Rašīd al-Dīn (1247-1378), dans son *Jamiʿuʾt-tawarikh* (Collection de chroniques) et ʿAta-Malik Juvayni (1226-1283) dans son *Tarikh-i jahangusha* (Histoire du conquérant du monde – c'est-à-dire de Gengis Khan) donnent des descriptions de ces peuples.

Önggüt étaient en majorité chrétiens, alors que la plupart des Ouïghours entre le IXe et le XIIIe siècle étaient manichéens ou bouddhistes.

Les Kereit étaient chrétiens au moins depuis le XIe siècle. Les noms d'un grand nombre d'entre eux en témoignent. Le premier souverain kereit connu, grand-père de Ong Khan, s'appelait « Marghuz »[40] (Markus en turc). Il devint roi des Kereit en 1085. Son successeur s'appelait Quriaguz (Cyriacus). Rašīd al-Dīn affirme que des missionnaires chrétiens étaient arrivés chez eux et les avaient convertis[41]. Barhebraeus (1226-1286) évoque dans la *Chronique syriaque* qu'en 1007 une nation des Turcs de l'Est appelée « Krit » (ܟܪܝܛ) crut dans le Christ après que leur souverain bénéficia d'un miracle dans une tempête[42]. « Krit » pourrait bien être une référence aux « Kereit »[43]. En caractères chinois il s'écrit 克烈 (Kelie). Dans une autre œuvre de Barhebraeus, la *Chronique ecclésiastique*, l'auteur attribue l'information de la conversion des Kereit à ʿAbdišoʿ, métropolite de Merv au Khorassan[44]. Une source plus ancienne, le *Livre de la tour*, rapporte aussi l'histoire de cette conversion mais sans indiquer le nom de l'ethnie à laquelle appartenait le souverain. Barhebraeus pourrait avoir interpolé le nom « Krit » dans sa narration, ce qui fait que les chercheurs doutent que ce soient les Kereit qui se sont convertis, car les Kereit vivaient en Mongolie[45].

Dans le dernier quart du XIIIe siècle, on trouvait des communautés chrétiennes « nestoriennes » dans de nombreux endroits de Chine. Dans sa *Description du monde*, Marco Polo mentionne la présence de nestoriens dans tous les endroits qu'il visita de Kashghar jusqu'aux villes de la côte est et de Khanbaliq au Yunnan[46]. La *Pax Mongolica* créa des conditions de voyage favorables pour les voyageurs de Moyen Âge sur la Route de la soie.

40. Il est présenté comme un chef des Zubu 阻卜 et appelé Mogusi 磨古斯 dans l'histoire de la dynastie Liao (*Liaoshi* 遼史 *[Histoire des Liao]*, j. 25, p. 298.

41. Rašīd al-Dīn, *Jamiʿuʾt-tawarikh*, trad. Thackston 1998, p. 61.

42. Barhebraeus, *Chronique syriaque*, p. 204 (texte syriaque).

43. Erica C. D. Hunter soutient que Barhebraeus a interpolé le nom ethnique. Une source plus ancienne, le *Kitāb al-mijdal (Livre de la Tour)* par Mari ibn Suleyman (XIIe siècle) n'identifie pas le roi et ses sujets convertis comme des Kereit (Hunter 1996, p. 139).

44. Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, éd. Abbeloos & Lamy, t. 3, p. 279-280.

45. Hunter 1996, p. 139. Christopher Atwood a proposé que le peuple converti soit en réalité celui des Önggüt, car le roi a été converti par saint Serge : comme les Önggüt vénéraient saint Serge, ce seraient les Önggüt et non les Kereit qui devinrent chrétiens en 1007, selon la mention de Barhebraeus dans sa *Chronique syriaque* (Atwood 2014, p. 517). Cette position reste toutefois de l'ordre de l'hypothèse et attend des preuves complémentaires.

46. Voir les descriptions des villes dans Marco Polo, *La description du monde* (éd. Moule & Pelliot 1938).

Outre le récit de Marco Polo, des récits de voyage et des lettres de voyageurs qui allèrent d'ouest en est mentionnent des « nestoriens ». C'est le cas de l'*Ystoria Mongalorum* de Jean de Plancarpin (1182-1252), du récit de voyage de Guillaume de Rubrouck (1220-1293), de celui d'Odoric de Pordenone (ca 1286-1331) et de celui de Jean de Marignol (Giovanni de' Marignolli, ca 1290 – ca 1360), ainsi que des lettres écrites par le franciscain Jean de Montcorvin (1247-1328). Parmi ceux qui voyagèrent d'est en ouest, deux récits de voyages en particulier décrivent les communautés syriaques le long de la Route de la soie : le récit du voyage du moine taoïste Qiu Changchun[47] qui alla rencontrer Gengis Khan dans la région de Samarcande entre 1221 et 1223, et l'*Histoire de mar Yahballaha et rabban Sauma* écrite en syriaque au début du XIV^e^ siècle. Ces deux ouvrages attestent la présence de communautés chrétiennes sur la Route de la soie jusqu'en Chine. L'*Histoire de mar Yahballaha* ne contient pas seulement le récit du voyage de deux moines syriaques turcophones (önggüt ou ouïghours), Marcos et Sauma depuis Khanbaliq (Pékin) jusqu'en Europe en passant par l'Asie centrale et le Moyen-Orient. Elle contient aussi une biographie vivante de Marcos qui devint finalement patriarche de l'Église d'Orient sous le nom de Yahballaha III (1281-1317).

L'établissement de ces chrétiens « nestoriens » en divers endroits de la Chine se comprend par la stratégie de gouvernement des souverains mongols en Chine. Après que Gengis Khan et ses fils eurent conquis une vaste partie de l'Eurasie, des changements sensibles se produisirent dans la vie politique, sociale, commerciale, culturelle et religieuse de cette partie du monde. Non seulement les ethnies mongoles et turques de la Mandchourie à l'Asie centrale furent réunies sous le gouvernement des Mongols, mais de petits États et de grandes et prestigieuses civilisations comme la Chine ou la Perse furent unis sous ce même régime. Après la mort de Gengis Khan, l'empire se divisa en quatre khanats : l'il-khanat de Perse, le khanat de la Horde d'Or (Russie), le khanat de Chaghatai en Asie centrale et le khanat des Yuan en Chine. Une des conséquences de la conquête mongole fut une intensification des déplacements humains à l'intérieur de l'empire. Des gens d'Asie centrale, dont des chrétiens syriaques, s'établirent en Chine. La population des « Yelikewen » n'était pas seulement composée de turcophones mais elle incluait encore des chrétiens syriaques de Perse et d'Asie centrale. Cette population, composée de marchands, de militaires et de hauts fonctionnaires, était dispersée dans tous les endroits de Chine.

47. Le *Changchun zhenren xiyou ji* 長春真人西遊記 fut écrit par le disciple de Qiu Chuji 丘處機 (surnommé Changchun 長春, 1148-1227), Li Zhichang 李志常, en 1228. Il fut traduit par Arthur Waley sous le titre *The Travels of an Alchemist* (London, 1931).

L'armée mongole sous les Yuan incluait des groupes ethno-religieux très divers, notamment chrétiens et musulmans. La majorité des chrétiens étaient de rite syriaque. C'est le cas des Kereit, Naïman et Ouïghours. Les gouvernants mongols établirent en Chine quatre classes de population dont la dignité est globalement proportionnelle à la précocité de leur intégration à l'empire : les Mongols, les Semuren (peuples d'Asie centrale), les « Hanren », Chinois du Nord (incluant les Jurchen, Khitan) qui avaient appartenu à l'Empire jurchen des Jin et les Chinois du Sud qui avaient appartenu jusqu'à la fin à l'empire Song et qui étaient considérés comme des barbares (Manzi 蠻子, Mangi dans le récit de Marco Polo). Ces groupes étaient soumis à des lois différentes. Les chrétiens syriaques, appartenant en général à la classe des Semuren, bénéficiaient d'une position sociale élevée.

Les marchands chrétiens et la diaspora militaire

Le déplacement de marchands chrétiens et la nomination d'officiers et gouverneurs chrétiens engendrèrent un développement des communautés chrétiennes syriaques dans le sud, surtout le sud-est de la Chine. Les chrétiens étant des Semuren, ils étaient plus proches des Mongols que les Chinois. De plus, les Mongols étant réticents à vivre dans la chaleur et l'humidité des régions subtropicales du sud de la Chine, les postes des gouverneurs provinciaux étaient confiés à des Semuren. De nombreux chrétiens syriaques occupaient donc des postes de gouverneurs, *darughachi*, c'est-à-dire de gouverneurs locaux. Quoique les marchands fussent en majorité musulmans, un certain nombre de marchands chrétiens s'établirent dans les villes du sud de la Chine où l'économie était florissante. Cela explique qu'on ait retrouvé sur la côte sud-est de belles pierres tombales avec des inscriptions funéraires que seules des familles assez élevées dans la société pouvaient financer. C'est le cas notamment d'une inscription bilingue en vieux-turc (en alphabet syriaque)/chinois gravée en 1313 à la mémoire d'un certain mar Solomon, et qui nous apprend que l'évêque syriaque occupait aussi la fonction civile de « contrôleur des affaires religieuses des Yelikewen et des Manichéens de la région du Jiangnan »[48]. Cette inscription atteste en même temps qu'au début du XIV^e^ siècle il existait au moins un diocèse au Jiangnan, une région très active du point de vue commercial, qui incluait notamment le Zhejiang et le Fujian. La majorité des chrétiens syriaques au Jiangnan avaient des activités commerciales. Leur diaspora habitait dans les villes portuaires, ce que confirment beaucoup d'inscriptions funéraires chrétiennes. À Yangzhou, une pierre tombale dédiée à une Dame Élisabeth

48. Pour une traduction annotée de cette inscription bilingue, voir TANG 2011, p. 60-64.

décédée en 1317 fut aussi écrite en syro-turc et chinois. Un temple de la Croix est attesté dans cette même ville en 1317. La communauté syriaque de Yangzhou semble avoir eu des liens étroits avec la cour impériale. Les *Institutions des Grands Yuan (Da Yuan huidian)* mentionnent l'envoi d'un messager par le Grand khan pour offrir de l'encens de la part de l'empereur dans un temple de la Croix. Elles mentionnent aussi un riche commerçant yelikewen de Yangzhou nommé Aolahan, dont le père construisait des monastères[49]. La présence de hauts gradés militaires chrétiens ne se limitait pas au sud de la Chine. En 1287, Khubilai réprima une révolte de Nayan, un officier chrétien dans le nord-est de la Chine. Puis en 1294 il fit déporter à Yangzhou quatre cents familles de fidèles de Nayan, dont la plupart étaient chrétiens.

Yangzhou et Zhenjiang sont des villes jumelles séparées par le Yangtsé. Durant la période Song-Yuan, Yangzhou était synonyme de richesse. Au début du XIV^e^ siècle, parmi la population non-Han de Zhenjiang, une famille sur 67 était yelikewen. Les monographies locales de cette époque indiquent aussi que mar Sargis (Serge), vice-gouverneur, construisit sept églises et monastères à Zhenjiang[50]. Deux d'entre elles sont mentionnées par Marco Polo[51]. La population chrétienne s'accrut assez vite pour qu'en 1289 la cour des Yuan crée dans le gouvernement central l'institution du « Bureau de l'exaltation du bonheur » (Chongfusi 崇福寺) chargé des affaires des chrétiens en Chine.

Le lien entre les chrétiens et les marchands de l'empire Yuan est peut-être illustré dans un fragment de livre liturgique syriaque découvert à Pékin en 1927 et qui contient, dans l'hymne des martyrs aux laudes du quatrième jour de la semaine, les strophes suivantes :

> « Louez le Seigneur, vous les justes !
> Ô Martyrs, vous étiez des marchands, vos greniers sont dans le ciel.
> Vous avez acheté la perle avec le sang que vos cous ont versé.
> Aux hommes droits sied la louange !
> Ô Martyrs, vous étiez des marchands. Sur mer et sur terre vous avez voyagé.
> Par votre sang vous êtes partis et par vos prières vers la terre ferme. »[52]

Ce passage intéressant rappelle que les marchands chrétiens voyageaient par les routes terrestres comme maritimes et que certains d'entre eux

49. *Yuan dian zhang* 元典章, j. 36.

50. [*Zhishun*] *Zhenjiang zhi* 至順鎮江志 par Yu Xilu 俞希魯, j. 3, p. 90-92.

51. *La description du monde*, éd. Moule & Pelliot 1938, p. 323.

52. Taylor 1941, p. 96 ; Saeki 1951, p. 325.

pratiquaient le commerce des perles, peut-être du golfe Persique jusqu'au Sri Lanka et en Chine.

On a aussi découvert au nord et au nord-ouest de la Chine, en Mongolie-Intérieure et au Xinjiang, plusieurs cimetières de chrétiens syriaques avec de nombreuses pierres tombales écrites en syro-turc. Les cimetières des secteurs d'Olon Süme et de Wangmuliang (Mongolie-Intérieure) étaient situés dans le pays des Önggüt. Plusieurs grosses pierres tombales sont dédiées à des *qaššīšā*, c'est-à-dire des prêtres, ce qui indique que les communautés syriaques avaient un clergé. Les inscriptions funéraires retrouvées à Almaliq dans l'ouest du Xinjiang sont du même type que celles découvertes au Semirech'e et au Kirghizistan.

Les chrétiens syriaques et la maison impériale

Les chrétiens syriaques bénéficiaient du soutien de la maison impériale mongole. Cela est dû en partie au fait que, dans l'aristocratie, les Kereit et les Önggüt épousaient des hommes et femmes mongols. La femme « nestorienne » la plus célèbre et la plus puissante fut Sorqaqtani Beki[53]. Nièce du roi Kereit Ong Khan, elle épousa le fils benjamin de Gengis Khan, Tolui, et fut la mère de trois empereurs mongols : Möngke (r. 1251-1260), Khubilai (r. 1260-1295) et l'il-khan Hülegü (ca 1218-1265). La femme de ce dernier, Doquz Khatun, est aussi une célèbre impératrice nestorienne chrétienne. Cette pieuse chrétienne douée d'un sens politique remarquable est mentionnée par Rašīd al-Dīn et admirée par Barhebraeus.

Du fait de leur prompt ralliement à Gengis Khan et de leur fidélité à ses successeurs, les rois önggüt obtinrent les faveurs des empereurs mongols. Les unions matrimoniales entre dignitaires önggüt et princesses mongoles favorisaient l'union des deux peuples et la perpétuation de cet héritage chrétien. Les hommes önggüt recevaient de hauts titres officiels. Un cas particulièrement célèbre est celui du roi Georges (Giwargis, Kuolijisi en chinois) qui épousa d'abord la princesse Qutatmish, petite-fille de Khubilai, puis, après le décès de celle-ci, épousa Aiyashili, fille de Temur Khan (1265-1307). Selon les sources chinoises, ce roi Georges était un chef militaire versé dans le confucianisme et la pensée chinoise, entièrement dévoué au service militaire de l'empire[54]. Mais selon Jean de Montcorvin c'était un roi pieux qui lui servait la Messe et l'aidait à traduire les Saintes

53. Pour des études sur Sorqaqtani Beki, voir Pelliot 1932 et Rossabi 1979. Voir aussi Tang 2006.

54. *Yuanshi*, j. 118, p. 2925-2926.

Écritures[55]. Montcorvin, missionnaire franciscain à Khanbaliq, précise dans une lettre que Georges s'était converti du « nestorianisme » à la foi catholique, qu'il avait converti en même temps une partie de son peuple et qu'il avait construit une église latine dans sa capitale, mais qu'après sa mort son frère lui succéda et que tous retournèrent au nestorianisme[56]. Un mausolée récemment découvert dans la région du Hebei serait peut-être celui du roi Georges[57].

Les prêtres de rite syriaque jouaient un rôle important à la cour du Khan. Outre la célébration de rites religieux, ils étaient chargés de la formation des fils de la noblesse mongole. Selon un autre franciscain, Guillaume de Rubrouck qui visita la cour l'empereur Möngke à Qaraqorum, le précepteur du fils de Möngke était un prêtre nestorien qui s'appelait David[58]. Les prêtres célébraient la liturgie syriaque dans une chapelle proche de la tente de Möngke. Cette chapelle était apparemment ouverte à la famille de l'empereur. Rubrouck observa, le jour de l'Épiphanie, les prêtres et archidiacres chanter les matines et préparer l'encensoir pour la liturgie. Möngke, son épouse Cotota et leurs fils assistèrent à la cérémonie. Et le jour de Pâques, les prêtres nestoriens firent aussi des baptêmes[59]. Selon Rubrouck, les prêtres nestoriens avaient même exigé de Möngke qu'il observât le jeûne de Ninive, un jeûne strictement observé dans la tradition syro-orientale.

Comme cela a déjà été mentionné, des pages d'un livre liturgique syriaque ont été découvertes à Pékin en 1927 dans un grenier en haut du mur d'enceinte de la Cité interdite, juste au-dessus de la porte Wumen. Ils furent d'abord remarqués par la Société d'édition des documents historiques des dynasties Ming et Qing[60]. Ces manuscrits sont probablement des morceaux d'un livre liturgique syriaque à l'usage des prêtres et évêques syriaques à la cour Mongole, qui fut mis de côté à la chute de la dynastie Yuan[61].

55. À propos des descriptions complètement différentes du roi Georges données d'une part dans les sources chinoises et d'autre part chez Jean de Montcorvin, voir Marsone 2013b.

56. *Sinica Franciscana*, p. 348.

57. Voir Tang 2013.

58. Tang 2013, p. 258.

59. Tang 2013, p. 258-259.

60. Taylor 1941, p. 91.

61. L'Academia Sinica à Taipei conserve une collection de quinze feuillets d'un psautier liturgique syriaque. Au psautier s'ajoute une annexe qui est un contrat de mariage en néo-persan. Alexej Muravëv a récemment publié le contrat de mariage et présenté le contexte de ces pages. Selon lui, ces pages n'ont pas de rapport avec les fragments

Des chrétiens syriaques servaient aussi comme médecins à la cour des empereurs mongols. Une monographie locale rapporte que mar Sargis, qui avait construit sept églises et monastères à Zhenjiang, était issu d'une famille de médecins. Son père Mieli 滅里 et son grand-père maternel Chebi 撒必 étaient tous deux des médecins de cour. La monographie précise que quand Gengis Khan conquit leur pays, son fils Tolui tomba malade. Or la famille de mar Sargis était réputée pour les *sherbet* (sirops ?) qu'elle préparait de génération en génération. Le grand-père de mar Sargis préparera du *sherbet* qu'il donna à Tolui pendant que l'évêque syriaque et les fidèles priaient et le prince fut guéri. Le grand-père Chebi fut alors nommé *sherbechi* (préposé aux *sherbet*) à la cour impériale. Chebi servait encore à la cour sous Khubilai[62].

Un autre chrétien syriaque célèbre à la cour des Yuan était Aixue 愛薛 (syriaque ʿIsā, 1227-1308). Cet homme, qui venait « de Fulin des contrées de l'Ouest » 西域弗林, était expert en médecine et en astrologie. En 1264, il fut nommé à la tête des bureaux du calendrier et de la médecine des contrées de l'Ouest 西域星曆醫藥二司. En 1290, il fut nommé directeur du Chongfusi, le bureau établi en 1289 pour gérer les affaires des chrétiens/Yelikewen[63].

Le déclin du christianisme dans la Chine mongole des Yuan

Dans les années 1320, le biographe du patriarche de l'Église d'Orient Yahballaha III louait encore le triomphe de l'Église dans la conversion des Indiens, des Chinois et des Turcs. Mais la Chine des Yuan était bien loin du siège du patriarche de Baghdad puis de Maragha. Les communications et les échanges avec la Chine prenaient beaucoup de temps. Guillaume de Rubrouck affirme que l'Église syro-orientale envoyait un évêque tous les cinquante ans, et que sur son passage il baptisait tous les enfants et ordonnait diacres tous les garçons. À la fin du XIII^e^ siècle et au début du XIV^e^, les églises de mar Sargis revendiquaient leur origine dans l'église syro-orientale de Samarcande[64] qui appartenait à la province de Beth Turkāyē.

photographiés à Pékin en 1925, qui ont été étudiés et publiés par Taylor (Taylor 1941). Muravëv soutient que le texte du rite de mariage a probablement été utilisé par la communauté chrétienne de Turfan (Muravëv 2012). Cependant, si ces pages forment un même livre avec les textes découverts par Taylor à la Cité interdite, une possibilité demeure que l'ensemble ait été utilisé par les chrétiens syriaques du palais à Khanbaliq au XIII^e^ siècle.

62. *Zhishun Zhenjiang zhi*, p. 365.

63. *Yuanshi*, j. 134, p. 3249.

64. *Zhishun Zhenjiang zhi*, p. 365-366.

En 1279, la Chine était encore une province métropolitaine extérieure de l'Église d'Orient, car le catholicos mar Denḥa II consacra l'évêque de Tus, Siméon bar Qalig, comme métropolite pour les Chinois (Ṣīnāyē) ; mais ce Bar Qalig se montra arrogant devant le catholicos Denḥa avant son départ pour la Chine (Ṣīn). Le catholicos le fit enfermer dans un monastère où il mourut[65]. Barhebraeus utilise le mot « Ṣīn » pour désigner la Chine, mais on ne sait pas précisément de quelle partie de la Chine il s'agit. Il doit s'agir du nord de la Chine, car dans la *Chronique syriaque* les mots Ṣīn/Ṣīnāyē et Kāṭā/Kātāyē sont interchangeables[66]. Dans l'Occident médiéval, la Chine était appelée Katai ou Cathay, du nom de l'empire des Khitan qui gouvernait une bordure nord de la Chine de 907 à 1125. La Chine du Nord avait encore un métropolitanat en 1280 puisque cette année-là Yahballaha III, avant de devenir patriarche, fut nommé métropolite de Katai et Ong[67]. Jusqu'en 1318, les « provinces extérieures » de l'Église d'Orient incluaient encore Kashghar, Kata (le nord de la Chine), Ong (le pays de Önggüt) et Tangut (une zone répartie sur les actuels Gansu, Ningxia, Qinghai et nord du Shaanxi). En 1348, ʿAmr énumérait 27 provinces entre Jérusalem et la Chine[68].

Cependant, dans la première partie du XIVe siècle, les Églises syro-orientales de Transoxiane déclinèrent pour diverses raisons, comme la situation politique instable du khanat de Chaghatai ou le régime de Timur, la plaie du XIVe siècle qui dévasta l'Eurasie et isola les communautés chrétiennes syro-orientales. La Transoxiane et le khanat de Chaghatai étaient déjà une zone peu densément peuplée. Bien que le khanat fût contrôlé par des Mongols, il subit un processus de turcisation et d'islamisation étroitement lié à l'avènement du musulman Tughlugh Timur (r. 1347-1363). La zone de l'actuel Xinjiang était principalement habitée par les Ouïghours depuis le IXe siècle, et le royaume ouïghour de Gaochang (Qočo, IXe-XIIe siècle) avait développé une civilisation florissante. Parmi les Ouïghours de cette période, on comptait des manichéens, des bouddhistes et des chrétiens syriaques. À Turfan, on a découvert des manuscrits chrétiens en sogdien, en moyen-perse, en syriaque et en vieux-turc, ainsi que les ruines d'une église syriaque avec des fresques représentant ce qui pourrait être une scène de dimanche des Rameaux. À la fin du XIVe siècle, le fils de Timur,

65. *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Chabot 1893, p. 600-601, n. 3 (1895, p. 34-35, n. 3) ; Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, éd. Abbeloos & Lamy, t. 3, p. 449-452.

66. Voir par exemple Barhebraeus, *Chronique syriaque*, éd. Bedjan 1890, p. 463 ; trad. Budge 1932, vol. I, p. 397.

67. *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Chabot 1893, p. 601-602.

68. Wilmshurst 2000, p. 343.

Khizir Kwaja Khan (r. 1389-1403), conquit Karakhoja (Turfan) et convertit la population à l'islam par la force. La région fut alors intégrée au *dar al Islam* et soumise à la *shari'a*.

En Chine, la chute de l'Empire mongol (1368) entraîna une redistribution des cartes politiques et sociales. Les fonctionnaires mongols furent remplacés par ceux de la dynastie Ming (1368-1644). Le nouvel empereur chinois, ancien moine bouddhiste, contribua à conforter en Chine le bouddhisme.

Avec le retrait des Mongols et leur retour dans la steppe, les Semuren se mêlèrent à la population, sans qu'il soit possible de dire si c'est plutôt la population han ou des ethnies minoritaires turco-mongoles. L'identité önggüt disparut. Kereit et Naïman pourraient s'être fondus dans la population kazakh, peuple turcophone qui existe jusqu'à aujourd'hui et qui est en majorité musulman. L'intégration de ces groupes de chrétiens aux autres groupes ethniques du nord et de l'ouest de la Chine n'est toutefois pas documentée dans les sources chinoises, et le processus reste un mystère.

Les relations entre le christianisme sous les Tang et le christianisme sous les Yuan

Bien que les sources chinoises soient silencieuses sur l'existence de communautés syro-orientales en Chine, surtout entre les dynasties Tang et Yuan, des manuscrits comme ceux de Turfan montrent que des ouvrages théologiques et liturgiques furent traduits dans les langues locales de la Route de la soie : persan, sogdien, turc ou chinois. L'Église syriaque sous les Yuan restait dans la continuité de l'Église d'Orient en Perse. Cependant, le contrôle direct par l'Église-mère de Mésopotamie était très lâche à cause de la distance et des problèmes de survie de l'Église en Perse même.

Depuis l'époque Tang, les chrétiens syriaques eux-mêmes laissèrent des documents écrits reflétant une tradition littéraire et théologique et la transmission de textes chrétiens. On en trouve des exemples dans les manuscrits nestoriens de Dunhuang. La traduction d'écrits doctrinaux chrétiens en chinois laisse penser que les chrétiens syriaques tentèrent de convertir des lettrés chinois, voire même l'empereur. L'inscription de Luoyang démontre clairement que, autour du IX^e^ siècle, des chrétiens sogdiens dans la Chine avaient été intégrés à la société chinoise à tel point que le chinois était devenu leur première langue.

Les chrétiens syriaques de la période mongole étaient surtout issus de peuples parlant des langues turco-mongoles comme les Önggüt, Ouïghours, Kereit et Naïman. Jusqu'à maintenant, on n'a trouvé aucun ouvrage théologique de la période Yuan. Toutefois, des centaines de pierres tombales syro-chrétiennes montrent clairement que la chrétienté

syriaque était largement répandue dans les communautés turco-mongoles dans toutes les parties de la Chine et dans des milieux divers comme les fonctionnaires, les marchands, les militaires et les princes et princesses.

Les découvertes archéologiques comme les documents écrits montrent que le monachisme syriaque, vénérable tradition spirituelle et ascétique en provenance de Mésopotamie, atteignit la Chine et fut florissant sous les dynasties Tang et Yuan. On construisit des monastères, et des moines entrèrent en religion. Ces découvertes donnent des indications sur certains aspects du christianisme syriaque en Chine comme la théologie, la vie liturgique et l'art chrétien qui apparaît dans des fresques ou des peintures murales dans les tombes. Cependant, ni les sources écrites conservées ni les découvertes archéologiques n'ont donné assez d'informations pour nous permettre d'établir un état complet de la situation du christianisme syriaque dans la Chine, et si la carrière de quelques chrétiens est bien connue, on ne sait rien de leur vie quotidienne ni de leur pratique religieuse concrète.

Quoique plus de trois cents ans séparent les périodes Tang et Yuan, une continuité demeure dans le christianisme syriaque. Cette continuité qui se vérifie dans le temps mais aussi dans l'espace, de l'Asie centrale à la Chine, a été maintenue et facilitée en grande partie par les réseaux marchands de la Mésopotamie à la Chine.

Bibliographie

ʿAbdišoʿ bar Brika, *Kunnāšā d-qānōnē sūnāhdīqāyē* : Angelo Mai (éd. et trad.), Ebediesu, *Collectio canonum synodicorum*, dans Id. (éd.), *Scriptorum Veterum Nova Collectio e vaticanis codicibus edita*, vol. 10, Romae, 1838.

ʿAla-al-Dīn ʿAta-Malik Juvayni, *Tarikh-i jahangusha* : John A. Boyle (trad.), *Genghis Khan: The History of the World Conqueror by Ata-Malik Juvaini*, translated from the text of Mirza Muhammad Qazwini, with a new introduction and bibliography by David O. Morgan, Manchester, 1997.

Assemanus, *Bibliotheca Orientalis* : Joseph Simonius Assemanus (éd.), *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana,* 4 vol., Romae, 1719-1728.

Barhebraeus, *Chronique syriaque* : Paul Bedjan (éd.), *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum*, Paris 1890 ; E. A. Wallis Budge (trad.), *The Chronography of Gregory Abûʾl Faraj, 1225-1286, the Son of Aaron... Commonly Known as Barhebraeus, Being the First Part of His Political History of the World*, London 1932 (réimpr. Amsterdam 1976, Piscataway, NJ, 2003).

Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* : Jean Baptiste Abbeloos & Thomas Joseph Lamy (éds), *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, III, Louvain, 1877.

Histoire de mar Yahballaha III et de rabban Sauma : Jean-Baptiste Chabot (trad.), « Histoire du patriarche mar Jabalaha III et du moine rabban Çauma », *Revue de l'Orient latin* 1, 1893, p. 567-610 ; 2, 1894, p. 73-143 ; 235-304 (= *Histoire de Mar-Jabalaha III et du moine Rabban Çauma*, avec deux appendices et une carte, Paris, 1895) ;

– James A. Montgomery (trad.), *The History of Yaballaha III, Nestorian Patriarch, and of His Vicar Bar Sauma, Mongol Ambassador to the Frankish Court at the End of the Thirteenth Century*, New York, 1927 (réimpr. New York 1966, Piscataway, NJ, 2006) ;
– Ernest A. Wallis Budge (trad.), *The Monks of Kublai Khan, Emperor of China, or the History of the Life and Travels of Rabban Sawma, Envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khans to three Kings of Europe, and Markos who as Mâr Yahbh-Allâhâ III became Patriarch of the Nestorian Church in Asia*, London, 1928 ;
– Alexander Toepel (trad.), *Die Mönche des Kublai Khan: Die Reise der Pilger Mar Yahballaha und Rabban Sauma nach Europa*, Darmstadt, 2008 ;
– Pier Giorgio Borbone (trad.), *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Cronaca siriaca del XIV secolo*, Torino, 2000 ; édition française Id., *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident : Histoire de mar Yahballaha III et de rabban Sauma (1281-1317)*, Paris, 2008.

Ibn al-Nadīm, *Fihrist* : Bayard Dodge (trad.), *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, New York, 1970.

Jiu Tangshu 舊唐書 (Ancienne histoire des Tang, présentée au trône en 945), de Liu Xu 劉煦, Beijing, 1975.

Marco Polo, *La description du monde* : Arthur C. Moule & Paul Pelliot (éds), Marco Polo, *The Description for the World*, London, 1938 (vol. 1 : trad. anglaise ; vol. 2 : texte latin du manuscrit Z – Zelada).

Rašīd al-Dīn, *Jamiʿuʾt-tawarikh* : Wheeler M. Thackston (trad.), Rashiduddin Fazlullah, *Jamiʿuʾt-tawarikh. Compendium of Chronicles. A History of the Mongols*, translated and annotated, 3 vol., Cambridge, MA 1998-1999.

Sinica Franciscana. 1, Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV, collegit, ad fidem codicum redegit P. Anastasius van den Wyngaert O.F.M., Ad Claras Aquas (Quaracchi - Firenze), 1929.

Voyage du marchand Sulayman : Gabriel Ferrand (éd. et trad.), *Voyage du marchand arabe Sulaymân en Inde et en Chine rédigé en 851 suivi de Remarques par Abû Zayd Hasan (vers 916)*, Paris, 1921.

Yuan dian zhang 元典章 (Les institutions de la dynastie Yuan), Taibei, 1976.

Yuanshi 元史 (Histoire de la dynastie Yuan), éd. par Song Lian 宋濂 *et al.*, Beijing, 1976.

Zhishun Zhenjiang zhi 至順鎮江志 (Annales de Zhenjiang durant la période Zhishun), de Yu Xilu 余希魯, Nanjing, 1999.

Études

Abdurishid 2010 : Yakup Abdurishid, « On the Interlinear Uighur Poetry in the Newly Unearthed Nestorian Text », dans M. Ölmez & S.-Ch. Raschmann (éds), *Splitter aus der Gegend von Turfan: Festschrift für Peter Zieme anläßlich seines 60. Geburtstags*, Istanbul – Berlin, p. 409-417.

Atwood 2014 : Christopher P. Atwood, « Historiography and Transformation of Ethnic Identity in the Mongol Empire: The Öngüt Case », *Asian Ethnicity* 15, 4, p. 516-534.

Borbone 2008a : Pier Giorgio Borbone, « Syroturcica. 1, The Önggüds and the Syriac Language », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, NJ, p. 1-17.

Borbone 2008b : Pier Giorgio Borbone, « A 13th-Century Journey from China to Europe: The "Story of Mar Yahballaha and Rabban Sauma" », *Egitto e Vicino Oriente* 31, p. 221-242.

Borbone 2013 : Pier Giorgio Borbone, « More on the Priest Särgis in the White Pagoda: The Syro-Turkic Inscription on the White Pagoda in Hohhot », dans Tang & Winkler 2013, p. 51-65.

DUAN 2000 : DUAN Qing 段晴, « Dunhuang xin chutu Xuliyawen wenshu shidu baogao » 敦煌新 出土叙利亚文文书释读报告 (Rapport à propos du nouveau manuscrit syriaque découvert à Dunhuang), dans Peng Jinzhang 彭金章 & Wang Jianjun 王建军 (éds), *Dunhuang Mogaoku beiqu shiku* 敦煌莫高窟北区石窟 (Les grottes nord de Mogaoku, Dunhuang) I, Beijing, p. 382-389.

DUAN 2001 : Qing DUAN, « Bericht über ein neuentdecktes syrisches Dokument aus Dunhuang/China », *Oriens Christianus* 85, p. 84-93.

HUNTER 1996 : Erica C. D. HUNTER, « The Church of the East in Central Asia », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, 3, p. 129-142.

HUNTER & DICKENS 2014 : Erica C. D. HUNTER & Mark DICKENS, *Syrische Handschriften. 2, Texte der Berliner Turfansammlung = Syriac Texts from the Berlin Turfan Collection*, Stuttgart.

KAUFHOLD 1996 : Hubert KAUFHOLD, « Anmerkungen zur Veröffentlichung eines syrischen Lektionarfragments », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 146, p. 49-60.

KLEIN & TUBACH 1994 : Wassilios KLEIN & Jürgen TUBACH, « Ein syrisch-christliches Fragment aus Dunhuang/China », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 144, p. 1-13.

LI & NIU 2009 : Chonglin LI & Riji NIU, « The Discovery of Nestorian Inscriptions in Almaliq, Xinjiang, China », dans WINKLER & TANG 2009, p. 91-100.

LIEU, ECCLES, FRANZMANN, GARDNER & PARRY 2012 : Samuel N. C. LIEU, Lance ECCLES, Majella FRANZMANN, Iain GARDNER & Ken PARRY, *Medieval Christian and Manichaean Remains from Quanzhou (Zayton)*, Turnhout.

LIN 2003 : LIN Wushu 林悟殊, *Tangdai Jingjiao zai yanjiu* 唐代景教再研究 (Nouvelles réflexions sur le nestorianisme de la dynastie Tang), Beijing.

MALEK & HOFRICHTER 2006 : Roman MALEK & Peter HOFRICHTER, *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin.

MARSONE 2013a : Pierre MARSONE, « When was the Temple of Cross at Fangshan a "Christian Temple" », dans TANG & WINKLER 2013, p. 205-223.

MARSONE 2013b : Pierre MARSONE, « Two Portraits for One Man: George, King of the Önggüt », dans TANG & WINKLER 2013, p. 225-235.

MOULE 1930 : Arthur C. MOULE, *Christians in China Before the Year 1550*, London.

MURAVËV 2012 : Alexej MURAVËV, « The New Persian Marriage Contract in the Syriac Manuscript from Turfan », dans Academia Turfanica (éd.), *The History behind Languages: Essays of Turfan Forum on Old Languages of the Silk Road*, s.l., p. 160-164.

NIU 2006 : Ruji NIU, « Nestorian Inscriptions from China (13th-14th Centuries) », dans MALEK & HOFRICHTER 2006, p. 209-242.

NIU 2008 : NIU Ruji 牛汝极, *Shi zi lian hua : Zhongguo Yuan dai Xuliya wen Jing jiao bei ming wen xian yan jiu* 十字连花 中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究 *(La croix-lotus : études des inscriptions et des documents nestoriens de la dynastie Yuan)*, Shanghai.

NIU 2010 : NIU Ruji 牛汝极, *La croix-lotus : inscriptions et manuscrits nestoriens en écriture syriaque découverts en Chine (XIIIe-XIVe siècles)*, Shanghai.

PELLIOT 1931-1932 : Paul PELLIOT, « Un témoignage éventuel sur le christianisme à Canton au XIe siècle », *Mélanges chinois et bouddhiques* 1, p. 217-291.

PELLIOT 1932 : Paul PELLIOT, « Le vrai nom de "Seroctan" », *T'oung Pao* 29, 1/3, p. 43-54.

ROSSABI 1979 : Morris ROSSABI, « Khubilai khan and the Women in his Family », dans W. Bauer (éd.), *Studia Sino-Mongolica: Festschrift für Herbert Franke*, Wiesbaden, p. 158-166.

SAEKI 1951 : Peter Yoshirō SAEKI, *The Nestorian Documents and Relics in China*, 2e éd., Tokyo.

Sims-Williams 2004 : Nicholas Sims-Williams, « A Greek-Sogdian Bilingual from Bulayïq », dans *Convegno internazionale : La Persia e Bisanzio (Roma, 14-18 ottobre 2002): atti del Convegno dei Lincei*, Roma, p. 623-631.

Sims-Williams, Schwartz & Pittard 2014 : Nicholas Sims-Williams, Martin Schwartz & William J. Pittard (éds), *Biblical and Other Christian Sogdian Texts from the Turfan Collection*, Turnhout.

Tang 2006 : Li Tang, « Sorkaktani Beki: A Prominent Nestorian Woman at the Mongol Court », dans Malek & Hofrichter 2006, p. 349-355.

Tang 2011 : Li Tang, *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China*, Wiesbaden.

Tang 2013 : Li Tang, « Rediscovering the Ongut King George: Remarks on a Newly Excavated Archaeological Site », dans Tang & Winkler 2013, p. 255-266.

Tang & Winkler 2013 : Li Tang & Dietmar W. Winkler (éds), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

Taylor 1941 : William Robert Taylor, « Syriac MSS. Found in Peking, ca. 1925 », *Journal of the American Oriental Society* 61, 2, p. 91-97.

Wilmshurst 2000: David Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*, Leuven.

Winkler & Tang 2009 : Dietmar W. Winkler & Li Tang (éds), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

Wu 1957 : Wu Wenliang 吴文良, *Quanzhou zongjiao shike* 泉州宗教石刻 (Les inscriptions religieuses de Quanzhou), Beijing.

Wu & Wu 2005 : Wu Wenliang 吴文良 & Wu Youxiong 吴幼雄, *Quanzhou zongjiao shike*泉州宗教石刻 (Les inscriptions religieuses de Quanzhou), éd. revue de Wu Wenliang 1957, Beijing.

Zieme 2013 : Peter Zieme, « Turkic Christianity in the Black City (Xaraxoto) », dans Tang & Winkler 2013, p. 99-104.

La documentation sogdienne chrétienne et le monastère de Bulayïq

Chiara Barbati
Institut für Iranistik, OeAW, Wien

En 1926, en conclusion du chapitre intitulé « Les établissements cultuels de Sängim Aghyz, Bäzäklik, Tschikkan Köl et Tujok », le directeur de la seconde expédition archéologique allemande dans l'oasis de Turfan (Xinjiang, Chine), Albert von Le Coq, écrivait :

> « J'avais demandé à Monsieur Bartus, pendant mon absence, de visiter et d'étudier l'antique établissement de Schüi-pang, dans la bourgade de Bulayïq au nord de la ville chinoise de Turfan. Nous l'avions déjà visité. Il a mené à bien cette tâche et là, dans la muraille totalement ruinée, il a exhumé une fabuleuse trouvaille de manuscrits chrétiens. »[1]

Après une description sommaire des diverses langues et écritures ainsi que de la typologie des textes dans les manuscrits, ou plutôt des fragments de manuscrits, retrouvés, Le Coq décrit ainsi sa rencontre avec Bartus, après la découverte :

> « Monsieur Bartus arriva également, presque à la même heure. Cet homme consciencieux, comme son cheval blanc était malade, était venu avec son butin dans un grand chariot à deux roues directement de Schüi-pang à Karakhoja et, quoique nous fussions tous deux bien fatigués, nous ne nous accordâmes pas de repos avant d'avoir inspecté, numéroté et emballé cette précieuse trouvaille. »[2]

Nous reviendrons plus loin sur ce précieux témoignage. D'ores et déjà, soulignons un point : entre novembre 1904 et décembre 1905, la seconde[3]

1. Le Coq 1926, p. 88.
2. Le Coq 1926, p. 88.
3. Sur l'histoire des expéditions qui se sont succédé dans l'oasis de Turfan, voir Sundermann 2004 ; Durkin-Meisterernst, Raschmann, Wilkens, Yaldiz & Zieme 2004.

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 89-120.

expédition archéologique allemande dans l'oasis de Turfan mit au jour du matériel chrétien appartenant à l'« Église d'Orient »[4], daté entre le VIII^e^ et le XIV^e^ siècle. Il s'agit de fragments de manuscrits en langue syriaque en écriture syro-orientale[5] et en écriture ouïghoure[6] ; en langue sogdienne en écriture syro-orientale[7] et en écriture sogdienne profane[8] ; en vieux-turc en écriture syro-orientale et en écriture ouïghoure[9] ; en moyen-perse en écriture pehlevie[10] ; en néo-perse en écriture syro-orientale[11] ; en langue et écriture grecque[12]. On y trouve aussi des textes bilingues ou qui combinent partiellement une ou plusieurs des langues citées ci-dessus. Quant à la tradition littéraire à laquelle se rattache l'ensemble de ce groupe hétérogène, son noyau est formé de textes bibliques et liturgiques, en premier lieu des psautiers et des évangéliaires[13], mais avec une présence importante de littérature ascétique, homilétique ou hagiographique, de biographies, d'amulettes faisant fonction de livres de prières et de textes pharmacologiques. La documentation la plus abondante est en syriaque et en sogdien, ou combine les deux langues[14]. Je ne reviendrai pas ici sur chacune de ces documentations individuellement – à l'exception du sogdien, qui est l'objet de cette contribution – et je renvoie aux interventions correspondantes dans ce livre ; de même mon propos n'est pas de brosser

4. Deux études parmi les plus récentes : Baum & Winkler 2003 ; Le Coz 2010.
5. Hunter & Dickens 2014.
6. Dickens & Zieme 2014.
7. Sims-Williams 2012 ; Sims-Williams 2014b ; Barbati 2014b.
8. Reck 2008 ; Schwartz & Sims-Williams 2014.
9. Zieme 1974.
10. Durkin-Meisterernst 2006 (l'étude la plus récente sur ce sujet) ; Gignoux 1969 ; Gignoux 2001.
11. Sundermann 1974a ; Sims-Williams 2011 ; Sims-Williams 2012, p. 186.
12. Attestées dans un psautier sogdien : Sims-Williams 2004.
13. Tous deux sont des outils indispensables à l'évangélisation. Muriel Debié a écrit : « Les missionnaires devaient emporter avec eux au moins un évangéliaire et le livre des psaumes qui étaient les instruments de l'éducation des convertis » (Debié 2010, p. 147). Plus particulièrement sur l'importance du psautier à Turfan, où on a trouvé plusieurs rédactions dans diverses langues et écritures, Dickens 2013a.
14. Comme, par exemple, l'insertion d'une ligne en langue sogdienne en écriture profane, ou celle de quelques lignes en langue sogdienne en écriture syro-orientale dans un texte liturgique syriaque : voir Sims-Williams 2012, p. 190-191. Ou encore l'*incipit* en syriaque d'une nouvelle lecture de l'évangile suivi immédiatement de sa traduction en sogdien en écriture syro-orientale, dans un lectionnaire qui est, pour le reste, monolingue et en écriture syro-orientale, à l'exception des titres rubriqués, systématiquement en syriaque et jamais traduits. Voir Barbati 2010.

l'histoire de la propagation du christianisme oriental, particulièrement dans l'oasis de Turfan entre l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, qui est également évoquée dans ce volume[15]. Néanmoins, une brève digression m'est parue nécessaire pour situer le contexte historico-culturel, dont on ne peut faire abstraction en traitant de la documentation sogdienne chrétienne sous peine de ne pas la comprendre. L'angle que je privilégie depuis quelques années pour l'étude de ce matériel, et que j'ai adopté aussi ici, est celui des missions de l'Église d'Orient. Je m'explique : le choix d'une langue et d'une écriture particulière, le choix d'un genre littéraire précis ou d'une terminologie spécifique ou d'une tradition manuscrite bien déterminée, joue un rôle dans le processus d'évangélisation et pour son adaptation à un contexte donné. À Turfan, la documentation en langue syriaque et en écriture syro-orientale, et le large usage des deux aussi en relation avec les traditions chrétiennes dans d'autres langues, montre que le syriaque avait conservé son rôle de langue officielle de l'Église d'Orient. De même, la documentation en sogdien et en vieux-turc témoigne de l'adaptation de celle-ci aux populations locales avec, très probablement, quelques différences : le fait que les textes bibliques et liturgiques sont plus nombreux en sogdien pourrait impliquer que cette langue avait conservé, par rapport au vieux-turc, une fonction de prestige, même si elle était en train de disparaître. Inversement, les textes profanes en vieux-turc étant les plus nombreux, cela suggère que cette langue était la langue de la communication quotidienne, au moins au haut Moyen Âge. Au cours de la même phase, les trouvailles en langue néo-perse en écriture syriaque indiquent qu'une partie au moins de la liturgie commençait probablement à passer au perse[16]. Quant au psautier en moyen-perse et en écriture pehlevie, on admet généralement qu'il n'a pas été copié à Turfan et on souligne les liens avec Merv, mais il reste encore à bien saisir son contexte[17]. De la même façon, le psautier gréco-sogdien, issu de la Septante et non de la Peshitta,

15. C'est la raison pour laquelle, pour chacun des points évoqués plus haut, je me suis limitée à une bibliographie de base, mise à jour.

16. Sur ce qui est dit jusqu'ici et sur les rôles possibles du sogdien, du vieux-turc et du néo-perse, cf. Sims-Williams 1992.

17. Le travail en cours à Berlin, mené et dirigé par D. Durkin-Meisterenst, qui est l'auteur de la révision la plus complète et la plus à jour du psautier en moyen-perse en écriture pehlevie, est particulièrement prometteur : voir Durkin-Meisterenst 2006. Pour le rôle de Merv dans l'évangélisation de l'Asie centrale, on se reportera au constat récent de P. G. Borbone : « Merv, au nord du Khorassan, fut un important centre de commerce et de culture jusqu'à l'arrivée des Mongols ; dès 424 est attesté un évêque de Merv, et la ville est connue comme point de départ de la mission chrétienne vers l'Orient » (Borbone 2013, p. 452).

comme c'est généralement le cas pour le matériel syro-oriental de Turfan, est lu et interprété comme un signe des liens avec l'Église melkite[18].

En ce qui concerne la documentation sogdienne chrétienne, il faut souligner dès l'abord une spécificité : à l'exception des témoignages archéologiques pour lesquels nous renvoyons à la contribution sur le sujet dans ce volume, nous ne pouvons évoquer une tradition littéraire et manuscrite sogdienne chrétienne qu'en nous fondant sur ce qui a été trouvé à Turfan. De fait, bien que les Sogdiens représentent les marchands par excellence sur la Route de la soie[19] et que le sogdien soit de ce fait considéré comme une *lingua franca* que l'Église syro-orientale a été amenée à adopter à l'époque de son expansion vers l'Asie centrale et la Chine, la seule documentation dont nous disposons est celle qui a été mise au jour à Turfan. Cependant, avant d'étudier celle-ci précisément, je voudrais formuler une réflexion à propos de cette contribution : je souhaite donner l'image la plus exhaustive possible de la documentation sogdienne chrétienne en mettant en relief, en même temps, les points qui encore aujourd'hui, plus d'un siècle après la découverte, attendent d'être étudiés avec la même rigueur scientifique qui a été mise en œuvre jusqu'ici. Et pour moi, un de ces points est le lieu de la découverte, c'est-à-dire le monastère supposé de Bulayïq.

Le monastère de Bulayïq

Sous l'entrée « Bulayïq » de l'*Encyclopaedia Iranica*, N. Sims-Williams écrit :

> « D'après le contenu des manuscrits sogdiens qui comprennent, outre de la littérature chrétienne générale, beaucoup de textes sur l'ascétisme et la vie religieuse, le site de Shüī-pang était un monastère nestorien. »[20]

Cela semble être un point d'accord entre syriacisants, turcologues et en général tous ceux qui s'intéressent aux chrétiens à Turfan. Presque toute la littérature scientifique sur le sujet, y compris mes propres contributions, a toujours parlé d'un monastère, d'une bibliothèque monastique et d'un scriptorium, dont l'existence a été déduite du type de documentation trouvée. Mais une enquête approfondie sur le sujet est encore un desideratum dans notre champ de recherche.

18. Sims-Williams 2004.

19. Sur les commerçants, cf. La Vaissière 2004. De façon évidente, le rôle joué par les Sogdiens dépassait de beaucoup celui de simples marchands : cf. La Vaissière & Trombert 2005.

20. Sims-Williams 1990.

Si nous nous plaçons à un niveau général, des études nombreuses et brillantes ont démontré le rôle joué par les monastères dans le processus d'évangélisation de l'Église syro-orientale : ceux-ci sont à la fois les lieux d'élaboration et de diffusion du savoir, religieux ou non, et les lieux de formation des moines et des missionnaires[21]. En revanche, si nous nous focalisons sur le monastère de Bulayïq comme réalité matérielle et comme (possible) lieu de production de manuscrits, si nous commençons à penser aussi, de ce fait, à la (possible) existence d'un scriptorium[22], si nous nous mettons à raisonner sur la présence éventuelle d'une véritable bibliothèque monastique, sur ce qu'elle contenait, et sur l'usage qu'on en faisait, nous réaliserons qu'il reste encore beaucoup de questions ouvertes.

On sait peu, si ce n'est rien, sur le monastère de Bulayïq comme réalité matérielle, car on ne dispose d'aucune information archéologique datée, et quelque peu à jour. Comme nous l'avons vu au début, Le Coq, dans ses rapports de 1926, parle seulement de murailles terriblement détruites (on ne sait d'ailleurs comment ni par qui). En 1909, dans sa contribution au *Journal of the Royal Asiatic Society* qui annonçait ce qui fut développé dans son ouvrage de 1926, Le Coq parlait de ruines mineures, de « petite ruine » :

> « Pour résumer, la liste des lieux que j'ai visités. Après notre succès à Toyoq, la petite ruine de Shüïpang près de Bulayïq, au Nord de Turfan, a été visitée. C'était, je pense, une installation chrétienne car tous les manuscrits qui y ont été découverts étaient chrétiens. »[23]

21. Sur l'Iran occidental, il faut noter les travaux importants conduits ces dernières années par F. Jullien (Jullien 2006, 2011). De façon plus générale, il suffit de citer le volume dans cette collection consacré au monachisme syriaque (Jullien 2010), et en particulier la contribution de M. Debié (Debié 2010).

22. Sur la difficulté à définir ce terme dans le monde syro-oriental, je renvoie à J. Walker : « De façon générale, les témoignages littéraires suggèrent que la production de livres dans le monde syro-oriental est restée une activité dispersée et peu professionnalisée, dans laquelle des moines ordinaires, travaillant seuls ou à deux, ont produit la majorité des manuscrits » (Walker 2010, p. 326). La même difficulté se retrouve dans l'étude des cercles monastiques de l'Égypte tardo-antique, si bien que Kotsifou utilise volontairement le terme d'« atelier » et non de « scriptorium » en justifiant ainsi son choix : « J'ai évité de façon délibérée d'utiliser le mot *scriptorium*, un terme trop marqué de connotations occidentales. Comme on l'imagine conventionnellement, un *scriptorium* consistait en un nombre considérable de moines travaillant ensemble sous le même toit à copier des manuscrits, une institution qui, d'après les témoignages hagiographiques et papyrologiques n'existait pas dans l'Égypte de l'Antiquité tardive entre le IVe et le VIIe siècle après J.-C. Les moines produisaient des livres seuls, ou en groupes de deux ou trois. Ce n'est que bien plus tard que l'on trouve des *scriptoria* de ce type en Égypte, au Moyen Âge » (Kotsifou 2012, p. 216).

23. Le Coq 1909, p. 321.

Cette dernière conclusion, comme nous l'avons vu, a été reprise par tous ceux qui ont examiné la documentation en diverses langues et écritures qui y a été retrouvée. Jusqu'aujourd'hui, je n'ai trouvé dans aucune étude d'information plus détaillée sur le type d'édifice en question, sur sa nature et sur son utilisation, ni sur les fouilles archéologiques qui y ont effectivement été menées. Même le compte-rendu exact et précis des deux savants Zhang Guangda et Rong Xinjiang ne dit rien sur la question[24]. Pourtant, nous parlons d'un travail aussi concis qu'exhaustif sur l'histoire de l'oasis de Turfan, des explorations et des missions archéologiques qui se sont succédé au cours des siècles, y compris les plus récentes, effectuées par le musée régional du Xinjiang dans les dernières décennies du siècle passé. Il en va de même pour certains travaux de Huntington en 1907[25], dans lesquels, à côté d'une description géographique de l'oasis de Turfan, le chercheur mentionne les textes chrétiens qui s'y trouvent et la présence de chrétiens « probablement nestoriens » venus de l'Occident. Il est encore plus intéressant de souligner ce qu'a dit Ursula Sims-Williams à propos de ce monastère. Dans une intervention de 2010 destinée à faire connaître la réunion de nombreux spécialistes qui eut lieu à Turfan cette année-là, le « Turfan Forum on Old Languages of the Silk Road », la chercheuse écrit :

> « Avant la conférence, on m'a emmenée faire une visite détaillée de la région, notamment des grottes bouddhistes à Bezeklik, Sangim et Toyuk, ainsi que de l'ancienne ville de Gaochang. Le moment culminant a été la visite du monastère chrétien de Shuipeng, près du village de Bulayïq, où presque tous les textes chrétiens de Turfan ont été découverts. À cause de la description géographique imprécise de Le Coq, ce site n'a été identifié qu'en 2004. »[26]

Elle n'ajoute rien et ne dit pas comment ni par qui la position du monastère a été correctement identifiée[27]. En tout cas, sur la base des données recueillies jusqu'à présent et avec l'aide de programmes d'images satellitaires[28], j'ai pu visiter le site[29] pendant un voyage dans l'oasis de

24. Zhang & Rong 1998.

25. Voir Huntington 1907a, 1907b.

26. Sims-Williams 2010.

27. Mes recherches sur le sujet n'en sont qu'à leur début. En fait, elles s'inspirent de mon projet sur la tradition manuscrite sogdienne chrétienne, commencé en 2014 grâce à un financement de l'Austrian Programme for Advanced Research and Technology.

28. Je suis infiniment reconnaissante envers Florian Schwarz qui m'a fourni une aide déterminante pour l'identification du monastère.

29. Site d'où viennent quelques photos que j'ai prises.

Fig. 1-2 — Le site du « monastère » de Bulayïq en 2015.

Turfan en mars 2015 (fig. 1-2). Ce qui reste du monastère se trouve juste à la sortie de la ville actuelle de Tulufan/Turpan, près de Dafusan'gaicun 达甫散盖村 (42° 59′ 23″ N - 89° 12′ 54″ E). On n'y voit aucune trace de fouilles archéologiques récentes et la comparaison avec les photos publiées par Le Coq[30] suggère qu'il n'y en a jamais eu.

De ce fait, on peut a fortiori déduire que l'on ne sait rien d'une bibliothèque monastique[31], de son organisation, de sa destruction. Est-il au moins possible d'en postuler l'existence ? Et si oui, comment était-elle organisée ? Qui étaient les utilisateurs ? Que pouvons-nous dire de la commande et de la circulation des manuscrits à l'intérieur et à l'extérieur du monastère ? Par exemple, que savons-nous du prêt de manuscrits ? Si nous regardons ces questions du point de vue des rapports entre l'Église-mère en Mésopotamie et le milieu de Turfan, il me semble important de rappeler trois études, respectivement de J. Walker, de M. Debié et de J.-P. Drège[32]. Les deux premiers adoptent la perspective syriaque, ou montrent clairement le rôle de premier plan joué par le patronage des laïcs et des clercs pour l'existence et le développement des bibliothèques monastiques[33]. M. Debié le dit explicitement :

> « Le noyau des bibliothèques monastiques était constitué de dons et de legs des fondateurs et des moines, mais aussi de laïcs ou d'anciens devenus évêques ou patriarches. »[34]

La dernière contribution a comme objet l'étude des bibliothèques en Chine jusqu'au x^e^ siècle. J.-P. Drège y établit une séparation entre bibliothèques officielles et religieuses, car chaque catégorie suit ses propres

30. Par exemple, Le Coq 1913, pl. 71.

31. Cette dernière question doit être liée à celle du lieu de découverte des fragments sogdiens chrétiens. Ils proviennent tous de ces ruines, mais d'où exactement ? D'un seul endroit où on pourrait vraiment postuler l'existence d'une bibliothèque, ou de lieux divers, qui pourraient être les cellules des moines ?

32. Walker 2010 ; Debié 2010 ; Drège 1991. En outre, pour une perspective plus large qui prend aussi en compte la tradition manuscrite syriaque des époques ultérieures, rappelons que d'après divers colophons de manuscrits syriaques, et plus précisément les malédictions qu'ils contiennent, le prêt des livres est considéré comme un risque pour le livre lui-même. Il peut donc être interdit et, quand il est permis, celui qui emprunte un livre sans le rendre fait l'objet de malédictions (voir Borbone, Briquel Chatonnet & Balicka-Witakowska 2015, p. 264).

33. Citons par exemple le souverain sassanide Khosrau II (590-628) qui, ayant décidé de construire un monastère en l'honneur de son épouse Shirin, envoya des émissaires à Édesse pour acquérir des ouvrages religieux comme des livres de prière et des lectionnaires. Voir Walker 2010, p. 329-330.

34. Debié 2010, p. 154.

critères de conservation et de classification. Pour notre sujet, il me semble important de prendre en compte ses réflexions sur les bibliothèques bouddhiques, quand il étudie les différents fragments de manuscrits chinois provenant de Dunhuang, comme, par exemple, la liste des titres de catalogues et la « liste de prêts » :

> « On peut rassembler sous cette dénomination des documents de plusieurs types. D'une manière générale, ce sont des listes de distribution d'ouvrages ou de juan [chapitre] à des personnes, moines ou laïcs, regroupés le plus souvent par monastères, sans que le motif du prêt soit précisé. Les textes sont donc prêtés soit pour la lecture, soit pour copie, sans doute pour remédier aux manques, mais il est difficile de choisir entre ces hypothèses. »[35]

La documentation sogdienne chrétienne ne dit rien à ce propos. Il ne reste pas de manuscrit complet, aucun colophon, aucun catalogue ou liste de prêt. Actuellement il n'y a pas moyen de savoir, par exemple, si la conservation et le classement des œuvres préservées à l'intérieur de la « bibliothèque monastique » suivaient les critères de classification, utilisation, circulation et conservation en usage dans les bibliothèques monastiques de la mère patrie[36] ou si, inversement, ils ont subi, dans une certaine mesure, l'influence de systèmes de conservation et de classification locaux et contemporains, dont il existe un exemple dans les fragments de manuscrits bouddhiques chinois étudiés par Drège.

La tradition littéraire sogdienne chrétienne

Quand nous évoquons une tradition littéraire sogdienne chrétienne, nous parlons d'une tradition littéraire dont les traits particuliers sont liés au milieu dans lequel elle a été transmise et pour lequel elle a été pensée et mise par écrit, donc à un milieu monastique, aux facteurs historico-

35. Drège 1991, p. 231. En dernière analyse, et tout en restant dans les communautés bouddhistes de l'oasis de Turfan, je voudrais attirer l'attention sur un très rare fragment de contrat relatif à un prêt de livres, écrit en vieux-turc. Sur ce sujet, S.-Ch. Raschmann rappelle : « La grande valeur de ces écrits ressort du fait que l'on établissait des contrats écrits pour les prêts de livres, même si on ne fixait pas de frais ou de date limite au prêt, qui prenait fin quand le prêteur le réclamait » (Raschmann 2014, p. 536).

36. Ces bibliothèques et leurs usages sont quelque peu connus grâce aux colophons et non grâce à de vrais inventaires ou catalogues dont rien ne semble avoir été conservé (Debié 2010, p. 154-159).

culturels qui l'ont suscitée, et à un processus de traduction, instrument indispensable pour l'évangélisation.

Une littérature ascétique et monastique

Les études philologiques menées sur ce corpus depuis plus d'un siècle ont bien mis en évidence son caractère de littérature ascétique et monastique. On citera notamment la synthèse brillante et exhaustive de N. Sims-Williams[37] ainsi que son catalogue[38]. En analysant ces deux études fondamentales sur le matériel que nous considérons ici, et la bibliographie qu'elles contiennent, on comprend tout de suite comment l'analyse philologique et littéraire d'un matériel trouvé dans la partie occidentale de la Chine a immédiatement évoqué l'expérience ascétique et monastique de la Mésopotamie et même de l'Égypte quelques siècles auparavant.

Parmi les textes[39] qui nous ont été transmis on peut évoquer des biographies comme celle de mar Sérapion, de mar Awgin, de saint Jean de Dailam ; la légende de mar Baršabba, évêque de Merv ; l'histoire de Daniel ; la *Sagesse d'Aḥiqar* ; la *Dormition de la Vierge* ; les *Actes des martyrs persans* sous Šāpur II – dont les martyres de Shahdost, de sainte Tarbo, de Barbaʿshmin ; divers martyres comme ceux de saint Pethion, saint Eustace, des saints Serge et Bacchus, de Cyriaque et Julitta, de saint Georges ; la légende de l'invention de la croix dont le personnage central est sainte Hélène, mère de l'empereur Constantin ; l'*Antirrhétique* d'Évagre le Pontique ; une partie de l'homélie de Bābay de Nisibe ; les *Canons apostoliques* ; le commentaire de la liturgie du baptême et de l'eucharistie intitulé *Explication des mystères de l'Église* ; les questions et réponses des *Apophthegmata Patrum* ; la légende des Dormants d'Éphèse ; une partie des œuvres de Siméon de Taibūtēh et de Dādišoʿ Qaṭrāyā. Enfin, on a trouvé divers fragments contenant des homélies sur la vie ascétique.

Il y a des cas où la version sogdienne de la littérature syriaque est particulièrement importante car elle transmet une tradition plus ancienne que la version syriaque[40]. Le cas de la traduction sogdienne de Siméon de Taibūtēh est emblématique, car elle précède de près d'un millénaire le plus ancien manuscrit syriaque[41]. Pour la *Sagesse d'Aḥiqar*, le texte sogdien

37. Sims-Williams 2009.

38. Sims-Williams 2012.

39. Pour la correspondance entre les textes choisis et le nouveau système de classification des fragments contenus, voir Sims-Williams 2012, p. 228-230.

40. Gershevitch 1946, p. 180 ; Sims-Williams 2009, p. 276, 287. Exemples plus récents *infra*.

41. Cf. Kessel & Sims-Williams 2011. Voir aussi Debié 2010, p. 142.

précède le syriaque de quelques siècles et se rapproche parfois des versions arménienne, slave ou éthiopienne plus que de la tradition syriaque[42]. D'autres fois, le texte sogdien transmet une version moins littérale et plus « concise », comme l'a montré N. Sims-Williams dans le cas de la *Dormition de la Vierge*[43]. De même, la version sogdienne de la biographie de saint Jean de Dailam semble plus ancienne que la version syriaque[44]. En outre, comme l'a dit N. Sims-Williams :

> « Finalement, le fait même que ce texte a été emporté vers l'est de l'Asie centrale et traduit en sogdien est intéressant pour l'histoire missionnaire de l'Église d'Orient et la manière dont les moines de l'oasis de Turfan se définissaient eux-mêmes. Comme je l'ai montré ailleurs, la littérature conservée dans la bibliothèque du monastère de Bulayïq comprenait plusieurs biographies de ceux que l'on considérait comme importants dans l'histoire du monachisme et sa diffusion d'Ouest en Est, et un certain nombre de textes hagiographiques situés dans un contexte iranien. La *Vie de Jean de Dailam* appartient à ces deux catégories privilégiées. »[45]

En conclusion, il me paraît intéressant de citer les mots de J. Walker :

> « Une des caractéristiques de l'Église d'Orient, quand elle a développé sa mission en Asie, a été de mettre la culture littéraire au centre de la vie monastique. »[46]

On peut sans hésiter considérer les textes littéraires sogdiens chrétiens comme le résultat culturel et religieux de ce processus. De même, la découverte de textes médicaux et pharmacologiques surprend peu, car ils correspondent aussi aux connaissances et aux savoirs de l'Église syro-orientale[47]. Enfin, on a trouvé des fragments de textes calendaires, concernant, par exemple, la date de Pâques, de l'Ascension et de la

42. Cf. Sims-Williams 2014b, p. 107-124, et en particulier, p. 107-109.

43. Cf. Sims-Williams 2014b, p. 125-133, et en particulier, pour la citation, p. 125.

44. Sur cette question, sur la reconstruction de la version sogdienne et pour une bibliographie complète également sur la tradition syriaque, voir Sims-Williams 2014a. Aussi Debié 2010, p. 131, 140.

45. Sims-Williams 2014a, p. 133.

46. Walker 2010, p. 241.

47. Sur les rapports entre la science médicale de l'Église de l'Est et l'Iran sassanide, voir Gignoux 2001. Sur les textes sogdiens, Sims-Williams 2012, p. 187. Sur les fragments pharmacologiques en néo-perse, provenant probablement de Toyoq et pas de Bulayïq, Sims-Williams 2011 ; Sims-Williams 2012, p. 186.

Pentecôte[48] ou contenant de véritables calculs calendaires[49] et quelques fragments contenant des listes de chiffres[50].

Une littérature de traduction

À de rares exceptions près, les passages bibliques attestés dans la documentation sogdienne chrétienne de Turfan sont des traductions de la Peshitta. De plus, comme l'a bien souligné N. Sims-Williams :

> « Les textes bibliques dont nous savons qu'ils ont été traduits en sogdien et dans les autres langues iraniennes en usage dans l'oasis de Turfan sont, presque sans exception, ceux qui étaient utilisés dans la liturgie. »[51]

Étant donné le caractère fragmentaire du matériel conservé et l'absence totale de littérature secondaire à son propos[52], il est impossible de savoir s'il exista jamais une version complète de la Bible en sogdien. Seuls nous sont parvenus des passages tirés des Psaumes, des évangiles de Matthieu, Luc et Jean, des épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates, à Timothée et à Tite[53].

Même s'il s'agit de traductions fidèles au modèle syriaque, comme l'ont souligné toutes les études précédentes, on remarque divers degrés d'adéquation ainsi que des différences dans la morphologie,

48. Sims-Williams 2012, p. 188.

49. Sims-Williams 2012, p. 188. Dans ce dernier cas, le savant n'exclut pas qu'il puisse s'agir d'un extrait de colophon.

50. Sims-Williams 2012, p. 192 ; 2014b, p. 135-137. Il s'agit entre autres, comme nous le verrons dans les pages consacrées à la tradition manuscrite sogdienne chrétienne, d'un des très rares cas de fragments sur non pas une mais trois colonnes. Comme l'a bien montré N. Sims-Williams dans les travaux cités ci-dessus, la première colonne (de 21 lignes) contient les chiffres 1 à 19 suivi chacun par son nom en syriaque et en sogdien ; la seconde colonne (11 lignes) contient un texte syriaque, écrit d'une autre main. La troisième colonne (6 lignes) contient les chiffres 90, ceux de 100 à 400 et 1000 avec leur nom seulement en syriaque. Dans le fragment on trouve aussi des extraits en vieux-turc en écriture ouïghoure. De toute façon, comme l'a noté Sims-Williams 2014b, p. 135 : « La liste bilingue de nombres et de chiffres est analogue aux listes de nombres sogdiens accompagnés de traductions en turc (Sundermann & Zieme 1981) et a certainement été écrite pour la même raison pratique. »

51. Sims-Williams 2012, p. 21.

52. Par exemple, en ce qui concerne l'Iran et la littérature chrétienne en moyen-perse, l'absence de sources primaires est compensée par la littérature secondaire, c'est-à-dire syriaque. Voir l'étude systématique de Shaked 1990.

53. Pour le choix des passages cités et leur correspondance avec le nouveau système de classification des fragments qu'ils contiennent, voir Sims-Williams 2012, p. 227.

la morphosyntaxe, la syntaxe et le lexique[54]. On peut ainsi trouver une syntaxe syriaque, avec le verbe au début et pas à la fin comme on l'attendrait en sogdien. De la même manière, la formation, et surtout la productivité d'un morphème ou d'une formation verbale ou nominale particulière, ou encore la présence ou l'absence de syntagmes affixés, résultent d'un processus de traduction qui amène une langue, qui n'est ni de la même famille ni du même type que le syriaque, à rencontrer des problèmes de traduction liés au texte sacré de la Bible[55]. Le suffixe sogdien *-ʾmnty* en est un exemple[56]. Je peux affirmer que ce suffixe est utilisé en sogdien chrétien pour traduire les noms abstraits syriaques. De fait, le terme syriaque *qymtʾ* « résurrection » est traduit en sogdien chrétien *ʿxzʾmnty*/*ʾγzʾmnty* ; le mot syriaque *tḥwtyʾ* « démonstration, manifestation » par *ʿštyʾmnty* ; le syriaque *pwrqnʾ* « salut » par *wxšʾmnty*. On note la même productivité dans la documentation turco-sogdienne. Comme ceci a été montré par J. Hamilton et N. Sims-Williams[57] ainsi que par Y. Yoshida[58], il y a une preuve évidente de l'influence turque sur la langue sogdienne dans la présence de formes verbales non finies, comme celles formées du suffixe *ʿ'mnty*, pour rendre les formes non finies du vieux-turc en *-mäk/-maq*. Ainsi, un suffixe du sogdien a été très utilisé dans la même zone géographique et à la même époque pour construire, d'une part, des formes abstraites syriaques et, d'autre part, des formes inachevées en vieux-turc.

54. Barbati sous presse.

55. Si l'on considère ces phénomènes comme le résultat d'une littérature de traduction, à côté de l'analyse synchronique et diachronique faite jusqu'ici sur le sogdien, on pourra mieux situer la langue elle-même et l'usage qui en a été fait. Cela ne changera certainement pas ce que nous savons déjà grâce à la linguistique historico-comparative et synchronique, car, comme l'a dit Durkin-Meisterernst 2012, p. 32, « bien sûr, le sogdien est maintenant très bien connu et n'a pas besoin d'une nouvelle copie qui ne pourrait quasiment rien apporter qui ne soit déjà connu ». Mais, comme l'a affirmé clairement le même chercheur dans une autre contribution récente (Durkin-Meisterernst 2013, p. 248), « le long témoignage du sogdien permet des observations sur le changement de la langue, les phénomènes dialectaux ou de traduction, et les influences entre le vieux-turc et le sogdien ». Tous ces éléments sont reliés à d'autres branches de la linguistique qui doivent être mieux intégrées dans l'étude de la langue sogdienne, pour avoir de celle-ci une meilleure connaissance qui tienne compte de la complexité et de l'hétérogénéité des phénomènes qui ont contribué à former l'aspect que nous connaissons d'elle à travers la documentation.

56. Gershevitch 1954, § 1100.

57. Hamilton & Sims-Williams 1990, p. 10-11.

58. Yoshida 2009, p. 578-580, qui, en plus de la documentation « turco-sogdienne », étudie trois lettres sogdiennes manichéennes clairement influencées par le vieux-turc.

Enfin, l'étude du lexique, comme on le verra dans la suite, peut être une source précieuse pour comprendre le processus d'inculturation.

La terminologie sogdienne chrétienne

Dans une précédente contribution sur la terminologie du lectionnaire sogdien chrétien *E5*[59], j'avais déjà résumé les principales études sur la terminologie sogdienne chrétienne. Je les reprends ici brièvement, avant de discuter d'un cas particulier, selon le ton que j'ai voulu donner à ce travail : un aperçu informatif, synthétique, si possible exhaustif de la documentation sogdienne chrétienne retrouvée à Turfan, de toutes les questions qui lui sont liées et des études menées jusqu'à présent, mais qui puisse, en même temps, amener de nouvelles réflexions.

Jusqu'à aujourd'hui, les principales études sur la terminologie sogdienne chrétienne sont, par ordre chronologique : Benveniste 1964 ; Hansen 1966 ; Asmussen 1984 et Sims-Williams 1988. Benveniste a souligné la forte proportion de l'onomastique syriaque et les nombreux emprunts liés aux rangs ecclésiastiques, l'utilisation d'un lexique clairement mazdéen que l'on reconnaît dans *βγ-* « Dieu » et *wštmʾx* « Paradis » < *vahištəm ahūm* « une existence meilleure », ainsi que la présence d'un lexique repris au sogdien du quotidien qui prend une signification particulière, souvent commune avec celle des autres religions attestées à Turfan entre l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, le bouddhisme et le manichéisme. Le savant cite à ce propos des mots comme : *xypθʾwnt* « Seigneur », *dwrtʾ* « paix », *pcng* « croix », *fryšty* « ange », *ptgʾmbr* « messager », *zprt* « saint », *ʾxzmnty* « résurrection ».

Hansen détecte la présence dans le sogdien chrétien d'éléments lexicaux empruntés principalement au syriaque et au moyen-perse, comme : sogd. *clybʾ* < syr. *ṣlybʾ* « croix » ; sogd. *mšyḥʾ* < syr. *mšyḥʾ* « Messie » ; sogd. *mzmwrʾ* < syr. *mzmwrʾ* « psaume » ; au moyen-perse inversement, *ʾnčmn* « réunion, assemblée, communauté », *bywn* « prophète », *čxwd* « juif », *fwxʾr* « béni ».

Asmussen raisonne sur l'utilisation, dans la littérature sogdienne, de *termes techniques* comme : sogd. *psqpy* < syr. *ʾpsqwpʾ* « évêque » ; sogd. *clybʾ* < syr. *ṣlybʾ* « croix » ; sogd. *qwrbnʾ* < syr. *qwrbnʾ* « eucharistie ».

Enfin, N. Sims-Williams fournit une liste détaillée des emprunts au syriaque et de tous les éléments lexicaux d'une autre origine mais qui sont entrés en sogdien chrétien à travers le syriaque, comme : *ʾlhʾ* « Dieu » ; *ʾmyn*

59. Barbati 2014a. Dans cette étude, j'ai porté une attention particulière au type de texte étudié, à ses fonctions, ainsi qu'à la notion d'auteur et de public.

« amen » ; *dnḥ* « épiphanie » ; *mzmwr* « psaume » ; *mry* « mon Seigneur » ; *smy* « ciel » ; *qdyš* « saint » ; *qymθ* « résurrection » ; *šwbḥ* « gloire ».

L'approche socioterminologique des problèmes de traduction : le cas du sogdien ʾwʾzqty *« synagogue »*

La littérature sogdienne chrétienne conserve parfois une version plus ancienne du texte syriaque. Le cas de la traduction sogdienne de Siméon de Taibūtēh est emblématique, puisque cette version anticipe de plus d'un millénaire la plus ancienne version syriaque dont nous disposons. Ce qui suit se veut un exemple que l'approche *socioterminologique* peut révéler bien des surprises. Les réflexions que je fais ici sont fondées sur le terme sogdien *ʾwʾzqty* et ses rapports possibles avec les mots syriaques *knwšṯ* et particulièrement *byt knwšṯ*. Plus précisément, l'hypothèse que j'avance est que le sogdien *ʾwʾzqty*, *hapax legomenon* attesté dans le seul lectionnaire monolingue qui nous est parvenu, avec le sens de « synagogue », est en fait un calque morphologique du syriaque *byt knwšṯ*, qui lui-même est attesté, autant que je le sache, non dans la Peshitta mais dans la *Vetus Syra* avec le sens, précisément, de « synagogue »[60].

Dans l'Évangile de Jean 9,22, tel qu'il est attesté dans le fragment sogdien chrétien en écriture syro-orientale (*E5/100-101/Iv/18-21*)[61], on lit : *cywyθ pydʾr qt pcqwyryq mʾtnt cn cxwdty pʾt wʾxš pwxsty mʾtnt cn cxwdt qt ʾdy ʾzʾnt pr {<yw>}qt m[šḥy]ʾ (xcy) byṣʾ fšqrynt ˇ<wny> cn ʾwʾzqty*[62] « Parce qu'ils avaient peur des juifs ; en fait, il avait été établi par les juifs que quiconque le reconnaitrait comme le Messie serait exclu de la synagogue. » Le passage d'évangile en question fait partie d'un lectionnaire qui, comme on l'a noté à plusieurs reprises, suit fidèlement, à quelques exceptions près, le texte de la Peshitta[63] (*mṭl d-dḥlyn hww mn yhwdyʾ psqw hww gyr yhwdyʾ d-ʾn*

60. Je remercie très vivement le professeur Michel Tardieu (Collège de France). Cette recherche est issue d'une conversation avec M. Tardieu à Rome en mars 2009 pendant le colloque « Ad ulteriores Gentes. The Christians in the East », organisé par l'université « La Sapienza » de Rome, le Pontificio Istituto Orientale et l'*IsIAO*, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, qui existait encore à cette époque. Je remercie en outre le professeur Emidio Vergani (PIO) pour ses précieuses suggestions d'instruments de travail à consulter à propos du matériel syriaque, et le professeur Pier Giorgio Borbone (Università di Pisa) pour ses réflexions stimulantes sur des points que j'abordais. Bien sûr, je reste seule responsable d'éventuelles erreurs, oublis ou négligences.

61. Sims-Williams 2012, p. 39 ; Sundermann 1975, p. 66-67.

62. C'est moi qui souligne, ici et plus loin. Il en va de même pour la traduction du passage précédent.

63. Lamsa & Wierwille 1983.

ʾnš nwdʾ bh d-mšyḥʾ hw npqwnyhy mn knwštʾ)[64]. Comme on l'a dit, il s'agit de l'unique attestation de *ʾwʾzqty* dans la littérature sogdienne, chrétienne ou non. B. Gharib, dans son dictionnaire[65], enregistre le sogdien *ʾwʾzqtyˍ* avec le sens de « synagogue » en se fondant justement sur ce passage et en citant Sundermann (1975, p. 67) qui traduit correctement *ʾwʾzqtyˍ* par « synagogue » puis explique en note[66] :

> « *ʾwʾzqtyˍ* = Syr. *knwštʾ*, mot à mot "lieu de rassemblement", n'est pas encore attesté pour désigner une synagogue. Mt 10,17 rend le pluriel *bknwšthwn* par *pr wyšnty ʾwʾzyt*. Müller a correctement traduit "dans leurs rassemblements". L'amélioration de Salemann "Synagogues" (Man. II, 537)[67] ne doit pas être appliquée. Le traducteur sogdien a sûrement compris de façon erronée *congregatio* (Brockelmann 335)[68] pour le mot syriaque. »

Avant d'aller plus loin, il nous faut revenir sur le passage de l'évangile auquel se réfère Sundermann, Mt 10,17, tel qu'il est attesté dans le fragment sogdien chrétien en écriture syro-orientale *E5/75-76/Ir/9-11/*[69] : *pyšt pʾtyˍ swqtʾ cn mrtxmyt pʾt prbxšntqʾ šmʾxyˍ qw dtbrt sʾ ʾt pr wyšntyˍ ʾwʾzyt ptnwbntqʾ šmʾxy*, « mais prenez garde aux hommes car ils vous livreront aux juges et dans leur assemblée (lieu de réunion) ils vous frapperont ». Ce passage appartient au même lectionnaire qui a conservé le verset de Jn 9,22, et il est donc aussi une traduction fidèle de la Peshitta où on lit[70] : *ʾzdhrw dyn mn bnynšʾ mšlmyn l-kwn gyr l-byt dyïʾ w-b-kïwšthwn nngdwnkwn*. En ce qui concerne Mt 10,17, *The Concordance to the Peshitta Version of the Aramaic New Testament* (1985, p. 173) donne au mot *knwštʾ* le sens de « synagogue » et non d'« assemblée », que j'ai en revanche adopté – comme d'autres avant moi – pour le mot correspondant en sogdien *ʾwʾzyˍ*.

Si on revient aux propos de Sundermann que je viens de citer, on voit bien que le savant mettait en relief deux points : d'une part le caractère unique de l'attestation du mot sogdien *ʾwʾzqty* « synagogue » telle qu'on la trouve en Jn 9,22 ; d'autre part, le fait de rendre le mot sogdien *ʾwʾzy* par « assemblée » en Mt 10,17. Donc en sogdien nous avons affaire à deux mots

64. Nous reviendrons sur les attestations de *knwštʾ* « synagogue » ; pour le passage cité *supra*, je renvoie à *The Concordance to the Peshitta Version of the Aramaic New Testament* 1985, p. 173.

65. Gharib 1995, p. 73.

66. Sundermann 1975, p. 67, n. 54.

67. Salemann 1907, p. 537.

68. Brockelmann 1928, p. 335.

69. Sims-Williams 2012, p. 35 ; Sundermann 1974b, p. 246.

70. Lamsa & Wierwille 1983.

différents, *ʾwʾzqty* et *ʾwʾzy* avec deux acceptions différentes, « synagogue » et « assemblée », dans deux passages d'évangile différents, respectivement Jn 9,22 et Mt 10,17, tous deux attestés dans le même lectionnaire, toutes deux traductions fidèles de la Peshitta. Pourtant, si nous regardons la Peshitta pour les passages d'évangile concernés, nous avons un seul terme *knwštʾ* et une seule traduction, « synagogue ». Certes, on pourrait simplement traduire le sogdien *ʾwʾzy* en Mt 10,17 par « synagogue », mais je pense que ce serait une erreur.

Je me demande donc pourquoi le sogdien, dans les deux passages d'évangile en question, ne s'est pas contenté d'utiliser le mot le plus connu *ʾwʾzy*. Je me demande aussi ce que signifie la création *ad hoc* du terme *ʾwʾzqty* pour « synagogue » à propos du mot lui-même et de la tradition sogdienne chrétienne dont il relève, ainsi que de la manière dont celle-ci a reçu et s'est approprié la tradition syriaque.

Pour répondre à cette question, il est important de toujours avoir à l'esprit deux niveaux de recherche : l'un plus proprement philologico-terminologique[71], plus souvent envisagé par les chercheurs qui se sont jusque-là intéressés au sujet[72], et l'autre, socioterminologique, moins parcouru[73] mais qui peut relier la recherche philologico-terminologique à l'utilisation réelle de la langue[74] en tenant compte du contexte historico-culturel.

La première approche permet de clarifier quels mots syriaques traduit le sogdien *ʾwʾzy*, et nous amène aussi à comprendre le sens et les utilisations du syriaque *knwštʾ*, spécialement dans la Peshitta. La seconde approche nous incite à réfléchir plus largement sur la nature même de la tradition littéraire sogdienne chrétienne de Turfan, sur l'usage qu'en faisait la communauté, sur ses auteurs et ses utilisateurs. J'ai déjà posé la question,

71. Sur ce sujet, il sera très intéressant de voir l'évolution du projet en cours à la School of Oriental and African Studies sous la direction de E. Hunter avec la participation de N. Sims-Williams. Le projet, intitulé « La transmission de la littérature chrétienne à Turfan », consiste notamment à préparer la rédaction d'un dictionnaire trilingue syriaque-sogdien-anglais qui donnera certainement un nouvel élan à ce secteur de la recherche.

72. Asmussen 1984 ; Benveniste 1964 ; Hansen 1966 ; Sims-Williams 1988.

73. Essai dans Barbati 2014a.

74. Boulanger (1995, p. 198), à propos de la socioterminologie, écrit : « Son objet est l'amélioration des connaissances sur les discours spécialisés, scientifiques et techniques, sur les aménagements de ces discours, sur les circonstances de leur élaboration (le codage et l'encodage) et sur celles de leur saisie (le décodage) et de leur reformulation ». Voir aussi Gaudin 1993 et Temmermann 2000.

plus ou moins dans les mêmes termes[75], dans une étude antérieure où j'ai essayé de montrer comment le seul lectionnaire sogdien monolingue (en sogdien avec les rubriques et l'*incipit* des lectures en syriaque) que nous ayons, *E5*, présente une terminologie liturgique propre qui se manifeste par : a) l'utilisation de termes génériques sogdiens plutôt que de termes techniques syriaques (emprunts) ; b) la création ou le développement de nouvelles formations verbales ou nominales ; c) des choix stylistiques.

Comme exemples illustrant le point a), j'avais inclus aussi les mots sogdiens pour « assemblée », « église », « synagogue » respectivement *ʾwʾzy*, *ʾncmn* et *ʾwʾzqty*, mais la question était à peine évoquée. Je tenterai ici de l'approfondir. Toute la littérature sogdienne montre, comme l'a bien expliqué Dickens (2009), que la tradition syriaque en Asie centrale a été élaborée et adaptée en connaissance de cause. Les traditions qui se sont développées à partir d'elle montrent que le travail de traduction a été réalisé par ceux qui avaient les moyens de le faire dans le cadre d'une évangélisation à caractère missionnaire. Nous savons comment, surtout avec le patriarche Timothée Ier (780-823 AD), les moines ont été formés aux langues des peuples qu'ils devaient évangéliser mais aussi à l'art de créer et d'améliorer les outils de cette évangélisation, les saintes Écritures et toute la littérature connexe[76]. Et c'est pourquoi je crois que l'utilisation des mots sogdiens *ʾwʾzy* et *ʾwʾzqty* dans les passages évangéliques Mt 10,17 et Jn 9,22 doit faire l'objet d'un traitement plus approfondi que ce qui a été fait jusqu'à présent, y compris par moi.

En sogdien chrétien, *ʾwʾzy* « assemblée, foule »[77], traduit d'habitude le syriaque *knšʾ*[78], comme on peut le déduire des passages où le mot est attesté dans les deux manuscrits sogdiens chrétiens les plus importants, les plus longs et les mieux conservés, *E27* et *E5*.

En *E27* – un miscellanée de textes en écriture syro-orientale, en langue sogdienne, avec des emprunts au syriaque et qui, probablement, a dû être élaboré pour la communauté monastique – les attestations sont[79] :

a) (p. 35) *5V.29-30 p(r) [cw](ty) š(fʾr) [qty] (wn)t(y) ʾw mʾ)x ʾwʾzy* « pourquoi avez-vous fait honte à notre *assemblée* » ;

75. Barbati 2014a.

76. Berti 2006, 2009 ; Pinggéra 2011.

77. Gharib 1995, p. 45-46 ; Gershevitch 1954, § 66 ; 382 ; 542 ; 632 ; 658 ; 870 ; 986 ; 1100.

78. Selon Brockelmann 1928, p. 335 et Payne-Smith 1879-1901, vol. 1, p. 1773 « collectio, congregatio » et selon Sokoloff 2009, p. 638 « gathering, assembly, crowd ».

79. Sims-Williams 1985. Toutes les translittérations et les traductions qui suivent sont reprises de sa publication dont je donne la page au début de chaque exemple. Mais c'est moi qui souligne pour mettre en évidence les mots étudiés.

b) (p. 38) *12V.4-5 rty p[n]m mʾt pr(ys)ʾzntqʾ qw ʾdwr (pr)[zqrt mγwy] (ʾ)wʾzy* « Et d'abord, avant d'entrer dans l'*assemblée* d'Ādurfrāzgerd le mage » ;

c) (p. 39) *12V.8-9 rty γrf ʾwʾzy mxwb(yn)t* « et la grande *foule* bondit en avant »[80].

d) (p. 70) *31R.18-19 wʾncʾnw ny qtʾ bwt qt ywxtʾ by pʾθ brxšqyʾ ʾwʾzyty mydʾny ʾtyztty* « Comme il n'est pas possible que le tir à l'arc soit enseigné à des *foules* et dans la rue »[81].

e) (p. 82) *48R.19-20 (w)dy qw sʾt γw(b)t(y)t ʾwʾ(zy)[t] mynnt* « là où habitent toutes les glorieuses *multitudes* »[82].

f) (p. 155) *77R.16 ʾt dʾtbr ʾt s(ʾ)t ʾwʾzyt* « et le juge, et toutes les *multitudes* »[83].

Ce qui ressort de la lecture de ces phrases est que le sogdien utilise *ʾwʾzy* comme traduction du syriaque *knšʾ*.

E5, de son côté, est le seul lectionnaire monolingue qui nous soit parvenu. Plus précisément, il est en langue sogdienne avec les rubriques et les *incipit* des lectures en syriaque et écriture syro-orientale. Utilisant une terminologie propre qui préfère créer des mots nouveaux plutôt que d'emprunter au syriaque, il représente la phase la plus récente du sogdien, datable autour du XI^e^ siècle. Il est donc le résultat d'un processus d'inculturation à un stade plus avancé (des textes sogdiens chrétiens apparaissent déjà deux siècles plus tôt, entre le VIII^e^ et le IX^e^). Or, en *E5*, le mot *ʾwʾzy* est attesté en Jn 9,39 et Lc 6,17[84], respectivement :

> Jn 9,39, *E5/48/v/18-19/* :
>
> Syriaque : *w-ʾmr yšwʿ l-kn̈šʾ d-yhwʾ* « et Jésus parla à la *foule* des juifs ».
>
> Sogdien : *ʾt wʾnw frʾmʾy xwtʾw yšwγ qw cxwdʾnẏ ʾwʾzẏt sʾ* « et ainsi parla le Seigneur Jésus à la *foule* des juifs ».

80. En reprenant l'étude de SIMS-WILLIAMS 1985, p. 31 je souligne que ces exemples font partie de « l'histoire de Pethion » dont l'original syriaque se trouve dans BEDJAN, 1891, respectivement : a) = p. 571 ; b-c) = p. 588-589.
81. Passage tiré, suivant SIMS-WILLIAMS 1985, p. 69, d'une homélie sur les principes et les pratiques de la vie solitaire.
82. Passage tiré, comme l'a montré SIMS-WILLIAMS 1985, p. 82, du commentaire de Dādišoʿ Qaṭrāyā sur la quinzième homélie d'Abbā Isaïe, dont l'original syriaque est édité dans DRAGUET 1972.
83. Passage tiré, suivant SIMS-WILLIAMS 1985, p. 155, de l'histoire des Dormants d'Éphèse, dont le même savant cite (p. 157) aussi l'original syriaque, *w-ʾntwrṭws w-kn̈šʾ*.
84. Lecture et traduction sont reprises de mon édition en préparation. Comme ailleurs, c'est moi qui souligne pour mettre en évidence les mots étudiés.

Dans ce cas, il s'agit du début d'une nouvelle lecture dont l'*incipit* est d'abord en syriaque puis en traduction sogdienne[85], ce qui est une preuve directe que le syriaque *knšʾ* est rendu par le sogdien *ʾwʾzy*. Or le syriaque *l-kʷīšʾ d-yhwʾ* ainsi que sa traduction sogdienne *qw cxwdʾny ʾwʾzyṭ sʾ* sont une variante textuelle que je n'ai rencontrée ni dans la Peshitta ni dans le texte grec[86].

> Lc 6,17, *E5/91/v/21-22/* :
>
> Sogdien : *ʾt γrf žwxšqtʾy ʾ(w)ʾzy ʾt γrf rmyy ʾwʾzy cn mγwn yhwd ʾt cn ʾwryšlm* « Et une grande *foule* de disciples et une grande *foule* de gens de toute la Judée, de Jérusalem… ».
>
> Syriaque (Peshitta) : *w-knšʾ sgyʾʾ d-tlmÿdwhy wswgʾʾ d-knšʾ d-ʿmʾ mn klh yhwd w-mn ʾwršlm* « Et une grande *foule* de ses disciples et une grande *foule* de gens de toute la Judée, de Jérusalem… ».

Ces exemples aussi montrent que le sogdien *ʾwʾzy* a été utilisé pour traduire le syriaque *knšʾ* avec le sens de « foule, multitude ».

De ce fait, nous voyons bien que le seul passage dans lequel le sogdien *ʾwʾzy* traduit le syriaque *knwštʾ* est celui auquel je me suis référée au début de cette démonstration, Mt 10,17. Le sogdien y utilise bien *ʾwʾzy* mais dans le sens de « réunion, assemblée », pas de « foule, multitude ». Du reste, ce glissement sémantique dont la traduction sogdienne a, suivant moi, tenu compte, est attesté par le fait que dans la Peshitta on trouve non pas *knšʾ* mais *knwštʾ* qui a un champ sémantique plus large que *knšʾ* comme l'attestent certains des principaux dictionnaires de syriaque :

• Brockelmann 1928, p. 335 : « 1. congregatio ; 2. commune ; 3. synagoga ; 4. schola ».

• Payne-Smith 1879-1901, p. 1773-1774 : « coetus ; congregatio ; συναγωγή ; ἐκκλησία ; spec. Synagoga Judaeorum ».

• Payne-Smith Margoliouth 1903, p. 218 « a) coming or meeting together, a congregation, a synagogue ; b) a choir, company, congregation, church ».

• Sokoloff 2009, p. 634 : « 1. Congregation, assembly ; 2. Community ; 3. Synagogue ; 4. School ».

• En ce qui concerne les concordances du Nouveau Testament syriaque, Pazzini 2004, p. 192, fait une liste de 76 attestations de *knwštʾ* avec le sens de « sinagoga, gruppo di persone, assemblea, congregazione » ; et Kiraz 1993 enregistre *knwštʾ* dans les deux passages d'évangile concernés, Mt 10,17 et Jn 9,22, avec les sens de « council » et « synagogue » sans préciser

85. Cf. Barbati 2010.

86. Cf. Soden 1913.

lequel pour chaque attestation. *The Concordance to the Peshitta Version of the Aramaic New Testament* 1985, p. 173, donne clairement à *knwšṯ* le sens de « synagogue » en Mt 10,17 et Jn 9,22. Inversement, Lund & Kiraz 2004, vol. 2, p. 1398-1399, lui donnent le sens de « congregation, synagogue » ; ils citent *knwšṯ* en Mt 10,17 mais sans en préciser le sens. *knwšṯ* en Mt 10,17 est relevé aussi (sans précision sur le sens) par Smith Lewis 1910. Pour être complet, relevons que le terme syriaque *knwšṯ* est emprunté avec le sens de « synagogue » non par le sogdien chrétien mais par une autre tradition proche dans le temps et l'espace, le moyen-perse manichéen, sous une forme avec métathèse *qwnyšt*[87].

En somme, la Peshitta atteste en Mt 10,17 et Jn 9,22 le mot *knwšṯ* qui renferme aussi bien le sens générique de « réunion » que la signification spécifique « synagogue », alors que la version sogdienne a respectivement *ʾwʾzy* et *ʾwʾzqty*. L'interprétation qui correspond à ces données, à mon avis, est que *ʾwʾzy* en Mt 10,17 n'a pas le sens de « synagogue » mais d'« assemblée, lieu de réunion », par extension sémantique d'un terme signifiant clairement « foule, groupe de personnes, multitude ». En même temps, je vois en *ʾwʾzqty* une tentative de donner au terme le sens précis de « synagogue », un mot donc très spécialisé sur le plan sémantique. Autant que nous puissions conclure vu la fragmentation extrême de la documentation sur laquelle nous raisonnons, le sogdien n'a pas de mot pour « synagogue » ni ne fait l'emprunt au syriaque que nous avons vu dans une autre tradition iranienne attestée dans la région de Turfan dans les premiers siècles du Moyen Âge. Au moment, cependant, où on met par écrit un lectionnaire qui se doit d'être compréhensible pour l'assemblée des fidèles et qui manifeste une tentative de créer une terminologie religieuse propre, on crée *ʾwʾzqty*, un terme très spécialisé du point de vue sémantique, pour désigner précisément la synagogue et, selon mon hypothèse, un décalque morphologique du syriaque *byt knwšṯ*, lui-même attesté, autant que je le sache, non pas dans la Peshitta mais dans la *Vetus Syra* avec le sens, justement, de « synagogue ». Les attestations sont :

• Brockelmann 1928, p. 70, cite *byt knwšṯ* dans le sens de « synagogue » dans la lettre de Siméon de Beth Aršam sur les martyrs ḥimyarites. Payne-Smith 1879-1901, p. 1773-1774, note *byt knwšṯ* « synagoga » dans les Actes apocryphes des Apôtres.

• Payne-Smith Margoliouth 1903, p. 218, met « *bet knuštā* sometimes *the Jews* opp. *ʿedtā the Christians* ».

• Sokoloff 2009, p. 147, relève *byt knwšṯ* « synagogue » dans les *Acta martyrum et sanctorum syriacae*, 1.

87. Cf. Durkin-Meisterernst 2004, p. 196.

• Kiraz 1993, vol. 2, p. 1467, liste *byt knwšṯ* sous l'entrée *knwšṯ* « council, synagogue » en citant Lc 7,5 et 22,66 alors que *The Concordance to the Peshitta Version of the Aramaic New Testament* enregistre pour Lc 7,5 et 22,66 *knwšṯ* « synagogue » en même temps que Mt 10,17 et Jn 9,22.

• D'autres précisions se trouvent dans Lund & Kiraz 2004, 1, p. 435, qui notent *byt knwšṯ* « synagogue » en Sin Lc 7,5 ; Sin Mc 13,9 ; Sin Lc 22,66 ; et Cur Lc 22,66. Comme on l'a dit, les mêmes relèvent *knwšṯ* dans Sin Mt 10,17.

• Les mêmes attestations pour « synagogue » ou *knwšṯ* en Mt 10,17 et *byt knwšṯ* en Lc 7,5 ; Lc 22,66 et Mc 13,9, se rencontrent dans Smith Lewis 1910.

Sans me pencher sur des questions de terminologie néotestamentaire propres à la tradition syriaque, ce qui demanderait d'autres instruments et d'autres compétences, et voulant attirer l'attention sur la tradition chrétienne sogdienne, mon impression est qu'une fois de plus celle-ci, se développant très loin de l'Église-mère, en un lieu que nous pouvons qualifier de périphérique, témoigne ici d'une tradition plus ancienne que la Peshitta.

Le terme sogdien *ʾwʾzqty* pour « synagogue » attesté dans la tradition sogdienne chrétienne est pour moi la preuve évidente d'une référence à la *Vetus Syra*. Certes, conformément à la tradition néotestamentaire, donc aussi à celle de la Peshitta, dans le passage de Jn 9,22, il est question d'exclure de la communauté, donc d'excommunier, mais ce concept est exprimé, en sogdien chrétien, comme le fait de chasser du lieu de réunion et du lieu de prise de décision, la synagogue. Et pour exprimer cela, on invente un terme *ad hoc*, en se basant cependant sur un modèle syriaque qui, pour une fois, a des racines plus anciennes.

Cette hypothèse est corroborée par l'usage que la tradition sogdienne chrétienne fait du terme pour « foule, multitude, assemblée » et de ses rapports avec les termes syriaques qu'il traduit de temps en temps. Si nous raisonnons sur la nature même de la tradition sogdienne chrétienne et ses fonctions, l'image est encore plus claire. Dans l'évangélisation des peuples de l'Asie centrale en général, et des communautés sogdiennes en particulier, rien n'a été laissé au hasard : la langue, l'écriture, la technique de traduction sont au service d'un seul but. Leur choix répond clairement tant aux instances missionnaires de l'Église syro-orientale qu'au contexte dans lequel ces mêmes instances œuvraient. Ainsi l'analyse d'un seul mot, réalisée sur une base purement philologique et socioterminologique, peut être une pièce supplémentaire, sinon essentielle, dans la compréhension de ces mécanismes. À Bulayïq, dans l'oasis de Turfan du haut Moyen Âge, une communauté monastique gardait vivante la tradition de l'Église syro-orientale, conservait et transmettait son patrimoine religieux en mettant en œuvre de multiples savoirs (aussi bien linguistiques que ceux

qui étaient nécessaires pour fabriquer des manuscrits) ; l'existence d'une communauté de fidèles parlant d'abord sogdien et aussi, très probablement, turc, avait reçu et s'était approprié ce patrimoine religieux dont la richesse à travers le temps et l'espace est démontrée, je crois, également par l'utilisation minutieuse du mot sogdien pour « synagogue », *ʾwʾzqty*, dans un lectionnaire presque monolingue.

La tradition manuscrite sogdienne chrétienne

L'analyse des caractéristiques codicologiques des fragments sogdiens chrétiens qui nous sont parvenus et la comparaison avec la tradition manuscrite syriaque peuvent être un bon moyen de comprendre la tradition manuscrite sogdienne chrétienne. Comme je l'ai montré[88], nous sommes face à un domaine de recherche qui s'est développé il y a quelques années avec les premiers travaux de N. Sims-Williams[89] et W. Sundermann[90], et qui revient au premier plan grâce au récent catalogue de Sims-Williams[91], une source précieuse, entre autres, pour ses données codicologiques. C'est dans la même ligne que se situe le projet de l'auteur de cette contribution, un projet triennal[92] qui, en un mot, vise à décrire la tradition manuscrite sogdienne chrétienne, à comprendre quels sont les phénomènes qui ont permis sa création et quelles sont, surtout, ses spécificités, et ses interactions avec l'Église syro-orientale. Mon hypothèse de travail est que la tradition manuscrite sogdienne chrétienne, tout comme la tradition littéraire, est une fidèle « traduction »[93] de la tradition syriaque. En effet, elle est le résultat d'un processus d'évangélisation mis en œuvre consciemment par l'Église-mère et décliné en tenant aussi compte des divers contextes historico-culturels dans lesquels il se réalisait. J'ai donc décidé d'appliquer à l'étude de la tradition manuscrite sogdienne les mêmes lignes directrices que les « études de traduction » le font dans l'analyse de corpus littéraires et linguistiques. En outre, le point de vue comparatiste est facilité par certaines publications récentes, en particulier le catalogue des fragments de manuscrits syriaques provenant de Turfan et appartenant à la « Berlin

88. Barbati 2013, 2014c.

89. Cf. Sims-Williams 1985, p. 14-16.

90. Cf. Sundermann 1975, p. 85-87.

91. Cf. Sims-Williams 2012.

92. Projet financé par l'Austrian Programme for Advanced Research and Technology.

93. Cf. Barbati sous presse.

Turfan Collection »[94], et le travail de P. G. Borbone, F. Briquel Chatonnet et E. Balicka-Witakowska[95] pour la tradition manuscrite syriaque en général.

Donc, étant bien entendu qu'il s'agit d'une recherche en cours, dans laquelle on vise à donner un cadre d'ensemble plutôt que de discuter en détail chaque point qui pourrait être en soi l'objet d'une contribution à part[96], ce qui suit veut montrer combien la tradition manuscrite syriaque[97], dont les racines se trouvent bien loin de Turfan, a néanmoins influencé la création d'une tradition manuscrite sogdienne chrétienne.

Autant que cela peut se déduire malgré la nature fragmentaire du matériel examiné[98], les manuscrits sogdiens se présentent sous forme de codex, sont faits de cahiers et utilisent le papier comme matériau d'écriture. Codex et cahiers sont aussi les caractéristiques des fragments de manuscrits syriaques qui viennent de Turfan et remontent grosso modo à la même période que les sogdiens. L'usage exclusif du papier – c'est le cas de tous les fragments de manuscrits chrétiens provenant de la région de Turfan – n'est pas surprenant, vu que Turfan se trouve en zone d'influence chinoise.

Si on en vient aux grandes lignes de la mise en pages et de la mise en texte des fragments de manuscrits sogdiens chrétiens, il faut garder à l'esprit ce qui a été écrit par P. G. Borbone et F. Briquel Chatonnet :

> « La persistance des caractéristiques des livres manuscrits syriaques même dans des régions très reculées loin des centres de la culture syriaque est remarquable : un manuscrit copié dans le sud de l'Inde n'est pas différent par sa forme et sa structure des manuscrits copiés en Syrie. Il en va de même des manuscrits produits en Asie centrale, même si, comme

94. Cf. Hunter & Dickens 2014.

95. Borbone, Briquel Chatonnet & Balicka-Witakowska 2015.

96. Je laisse volontairement de côté des secteurs entiers comme, par exemple, la paléographie. À part des annotations sporadiques, mais fondamentales, sur la forme de certaines lettres (voir par exemple Reck 2008, p. 193-194, pour les fragments sogdiens chrétiens et Dickens 2013b, p. 9, pour une vision d'ensemble du matériel syriaque provenant de Turfan), une analyse précise et détaillée de la paléographie reste à faire.

97. Dans ce qui suit, les principales études auxquelles je me réfère sont Briquel Chatonnet 2003 ; Borbone, Briquel Chatonnet & Balicka-Witakowska 2015 ; Hatch 1946 surtout sur la tradition manuscrite syriaque dans son ensemble et Hunter & Dickens 2014 ; Dickens 2013b spécialement sur la tradition manuscrite syriaque provenant de la région de Turfan.

98. Cf. Barbati 2015.

> ils sont fragmentaires, les ressemblances se voient essentiellement dans la mise en pages, les rubriques et la décoration. »[99]

Par exemple, le format à une colonne est le seul attesté dans les fragments de manuscrits sogdiens chrétiens Turfan. Il en va de même pour les fragments syriaques de même provenance[100]. D'une façon générale, dans la tradition syriaque[101], le modèle à trois colonnes devient plus rare à partir du VII^e^ siècle, au profit de celui à deux et une colonne. Dans ce cas aussi, les fragments sogdiens chrétiens datés, sur des critères philologico-linguistiques, des IX^e^ et X^e^ siècles, respectent tout à fait la tradition manuscrite syriaque.

On a d'autres exemples significatifs[102] de l'usage d'encre rouge pour les titres rubriqués, et de l'usage d'encre noire pour le texte[103] ainsi que de leur usage alterné dans des éléments décoratifs, quasi géométriques, dont le plus courant est fait de quatre points en forme de losange : en général, deux de ces points sont à l'encre rouge et deux à l'encre noire. De même, le système de ponctuation est identique à celui du syriaque.

Bien sûr, il y a aussi des cas de divergence entre les deux traditions : ainsi la taille des lettres, selon qu'elles se trouvent dans le texte lui-même ou dans le titre rubriqué. Autant qu'on puisse l'affirmer actuellement, les fragments de manuscrits sogdiens chrétiens semblent ne montrer aucune différence dans la taille des lettres : les lettres du texte et celles du titre et des rubriques ont la même taille, contrairement à ce qui peut se trouver dans la tradition manuscrite syriaque. De même, je n'ai pas trouvé jusqu'à aujourd'hui d'exemples de lettre initiale allongée à l'encre rouge, que l'on peut au contraire trouver dans la tradition manuscrite syriaque[104].

Jusqu'à présent, on n'a presque aucune indication sur les scribes ou le système de datation, car aucun colophon n'est conservé. Ce triste sort est aussi celui d'une bonne partie de la même tradition manuscrite syriaque comme l'a bien montré F. Briquel Chatonnet qui écrit :

99. Borbone, Briquel Chatonnet & Balicka-Witakowska 2015, p. 259.

100. Avec de rares exceptions qui attestent deux et six colonnes. Voir Dickens 2013b, p. 7.

101. Borbone, Briquel Chatonnet & Balicka-Witakowska 2015, p. 258-259 ; Hatch 1946, p. 13-14.

102. Sur ce qui suit à ce sujet, voir Borbone, Briquel Chatonnet & Balicka-Witakowska 2015, p. 259-260 ; Dickens 2013b, p. 10 ; Hatch 1946, p. 10, 42.

103. À l'exception de l'utilisation d'encre marron pour certains fragments sogdiens chrétiens en écriture séculière sogdienne. Voir Reck 2008, p. 194. L'encre marron est de fait bien attestée dans la tradition syriaque. Voir Hatch 1946, p. 10.

104. Cf. Briquel Chatonnet 2003, p. 260.

> « La fin du manuscrit portait généralement un colophon, dans lequel le scribe donnait des informations sur la copie. Beaucoup sont perdus car les collections de manuscrits des couvents et églises du Proche-Orient ont connu beaucoup de vicissitudes et, quand un manuscrit est abîmé, que sa reliure est perdue, ce sont les premiers et derniers feuillets qui tombent d'abord. »[105]

Dans le meilleur des cas, les fragments de manuscrits syriaques provenant de la région de Turfan conservent seulement quelques noms dans les notes marginales et, étant donné que ces noms semblent écrits dans une graphie différente de celle du texte, il reste à déterminer si ces noms ont une relation quelconque avec le scribe ou s'ils sont le résultat d'une intervention à une époque différente de celle de la mise par écrit[106]. Enfin, en ce qui concerne le système de datation, qui dans la tradition syriaque se réfère à l'ère séleucide, nous n'avons pas d'exemple dans le matériel chrétien provenant de Turfan[107].

Comme on l'a constaté, l'étude et la compréhension de la tradition manuscrite sogdienne chrétienne, de ses rapports avec la tradition manuscrite syriaque dont elle émane, de ses spécificités liées au contexte de la région de Turfan[108], est un champ de recherche particulièrement prometteur. L'hypothèse dont il faut partir, je pense, est que la tradition scribale sogdienne chrétienne, comme la tradition littéraire, montre des liens très étroits avec l'Église-mère et que donc, si on veut parler d'identité à propos de ce matériel, elle est celle de l'Église syro-orientale, efficacement adaptée aux exigences missionnaires et signe d'une volonté de diffuser un message universel.

105. Cf. Briquel Chatonnet 2003, p. 13.

106. Cf. Dickens 2013b, p. 14.

107. Dickens 2013b, p. 8, écrit : « Aucun des fragments manuscrits chrétiens de Turfan n'est daté selon l'ère séleucide. En fait, à part quelques références, dans les textes chrétiens en sogdien ou en ouïghour, au cycle animalier de 12 ans utilisé pour la datation dans le système calendaire chinois et turc, comme "l'année du Bœuf" trouvée en U338, on n'a pas trouvé de date dans les textes chrétiens. Un fragment d'un calendrier sogdien (n228) mentionne "Le premier Teshri de l'année du Tigre" et, après une lacune, "le nombre (de l'année des Grecs) était..." mais la date même manque, ce qui est très frustrant. »

108. Sans même mentionner l'interaction avec les autres traditions manuscrites de la même région et de la même époque.

Conclusion

Le matériel sogdien chrétien provenant du monastère de Bulayïq et daté entre le VIII^e^ et le XI^e^ siècle est un exemple emblématique de l'activité missionnaire de l'Église syro-orientale entre l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge sur les itinéraires commerciaux de la « Route de la soie ». L'étude de la tradition littéraire, comme celle de la tradition manuscrite à laquelle ce corpus appartient, montre combien les liens avec l'Église-mère sont étroits, même à des milliers de kilomètres de distance. Le choix judicieux entre langue sogdienne ou syriaque, entre l'écriture syro-orientale ou sogdienne profane, entre des mots empruntés au syriaque ou des termes sogdiens créés *ad hoc*, montre la capacité, même la volonté, de s'adapter à un milieu différent de celui de l'Église-mère, condition indispensable pour diffuser un message de portée universelle. Le fait de faire appel à des traditions littéraires et terminologiques antérieures à celles dont témoigne l'Église-mère montre la richesse et la complexité de ce matériel et, en conséquence, la nécessité de l'aborder sous de multiples angles, sans perdre de vue le plus petit commun dénominateur dans l'approche d'ensemble. Le fait qu'on se réfère au monastère de Bulayïq comme une réalité matérielle, et au terme sogdien chrétien pour « synagogue », *ʾwʾzqty*, montre tout ce qui reste à faire. C'est pourquoi nous avons voulu, dans une contribution vouée à définir le patrimoine religieux des Sogdiens chrétiens sur la base des fragments de manuscrits retrouvés à Turfan, mettre en même temps l'accent sur d'autres points intéressants, de nouvelles questions et de nouvelles matières à réflexion et à débats.

Bibliographie

Asmussen 1984 : Jes Peter Asmussen « The Sogdian and Uighur-Turkish Christian Literature in Central Asia before the Real Rise of Islam », dans J. W. Jong & L. A. Hercus (éds), *Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, Delhi, Buddhist Studies (2^e^ ed.), p. 11-29 (1^re^ éd. Canberra, 1982).

Barbati 2010 : Chiara Barbati, « The Christian Sogdian Manuscript C 5 as an Example of Translation Literature », dans M. Macuch, D. Weber & D. Durkin-Meisterernst (éds), *Ancient and Middle Iranian Studies: Proceedings of the 6th European Conference of Iranian Studies, held in Vienna, September 18-22*, Wiesbaden, p. 1-10.

Barbati 2013 : Chiara Barbati, « The Christian Mediaeval Iranian Codicology: An Unexplored Territory », *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 5, p. 7-9.

Barbati 2014a : Chiara Barbati, « Notes on Christian Sogdian Terminology with Special Reference to the Sogdian Gospel Lectionary C5 », dans M. Bais, M. C. Benvenuto & C. G. Cereti (éds), *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 12, 1-2 [*Christianity in Ancient Iran*], p. 105-120.

Barbati 2014b : Chiara Barbati, « The Emergence of the Allographic Phenomenon within the Christian Sogdian Tradition », dans J. den Heijer, A. Schmidt & T. Pataridze (éds), *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, Louvain-la-Neuve, p. 257-278.

Barbati 2014c : Chiara Barbati, « Christian Sogdian Book Culture during Late Antiquity and the Early Middle Ages », *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 7, p. 4.

Barbati 2015 : Chiara Barbati, « Syriac into Middle Iranian: A Translation Studies Approach to Sogdian and Pahlavi Manuscripts within the Church of the East », dans A. Keidan (éd.), *Translation Techniques in the Asiatic Cultures, Coffee Break Conference III, University of Cagliari (Sardinia), 13-16 June 2012* (Open Linguistics 1), De Gruyter Open, p. 444-457.

Barbati sous presse : Chiara Barbati, « Codicological Issues in Exploring the Christian Sogdian Manuscript Fragment Tradition », *Gazette du livre médiéval*.

Baum & Winkler 2003 : Wilhelm Baum & Dietmar W. Winkler, *The Church of the East*, London – New York.

Bedjan 1891 : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum. 2, Martyres Chaldaei et Persae*, Paris – Leipzig.

Benveniste 1964 : Émile Benveniste « Le vocabulaire chrétien dans les langues d'Asie centrale », dans *Atti del convegno internazionale sul tema : l'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma, p. 85-91 [réimpr. dans Id., *Études sogdiennes*, Wiesbaden, 1979, p. 308-314].

Berti 2006 : Vittorio Berti, « Cristiani sulle vie dell'Asia tra VIII e IX secolo : Ideologia e politica missionaria di Timoteo I, patriarca siro-orientale (780-823) », *Quaderni di Storia religiosa* 13 (*Religioni per via*), p. 117-156.

Berti 2009 : Vittorio Berti, *Vita e studi di Timoteo I Patriarca cristiano di Baghdad*, Paris.

Borbone 2013 : Pier Giorgio Borbone, « Les églises d'Asie centrale et de Chine : état de la question à partir des textes et des découvertes archéologiques : essai de synthèse », dans F. Briquel Chatonnet (éd.), *Les églises en monde syriaque*, Paris, p. 441-465.

Borbone, Briquel Chatonnet & Balicka-Witakowska 2015 : Pier Giorgio Borbone, Françoise Briquel Chatonnet & Ewa Balicka-Witakowska, « Syriac Codicology », dans A. Bausi *et al.* (éds), *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, Hamburg, p. 252-266.

Boulanger 1995 : Jean-Claude Boulanger « Présentation : images et parcours de la socioterminologie », *Meta* 40, 2, p. 194-205.

Briquel Chatonnet 2003 : Françoise Briquel Chatonnet, « La mise en page dans les manuscrits syriaques d'après les anciens manuscrits », *Manuscripta Orientalia* 9, 4, p. 3-13.

Brockelmann 1928 : Carl Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halle.

Debié 2010 : Muriel Debié, « Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques », dans F. Jullien (éd.), *Le monachisme syriaque*, Paris, p. 123-168.

Dickens 2009 : Mark Dickens, « The Syriac Bible in Central Asia », dans E. C. D. Hunter (éd.), *The Christian Heritage of Iraq: Collected papers from the Christianity of Iraq I-V Seminar Days*, Piscataway NJ, p. 92-120.

Dickens 2013a : Mark Dickens, « The importance of the Psalter at Turfan », dans L. Tang & D. W. Winkler (éds), *From the Oxus river to the Chinese Shores*, Zürich – Berlin, p. 357-380.

Dickens 2013b : Mark Dickens, « Scribal Practices in the Turfan Christian Community », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 13, p. 3-28.

Dickens & Zieme 2014 : Mark Dickens & Peter Zieme, « A Syriac Psalter in Uyghur Script from Turfan », dans J. den Heijer, A. Schmidt & T. Pataridze (éds), *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, Louvain-la-Neuve, p. 291-328.

Draguet 1972 : René Draguet, *Commentaire du livre d'Abba Isaïe par Dadišo Qaṭraya (VII^e siècle)*, Louvain.

Drège 1991 : Jean-Pierre Drège, *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au X^e siècle)*, Paris.

DURKIN-MEISTERERNST 2004 : Desmond DURKIN-MEISTERERNST, *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout.

DURKIN-MEISTERERNST 2006 : Desmond DURKIN-MEISTERERNST, « The Pahlavi Psalter in Relation to its Source », *Studies on the Inner Asian Languages* 21, p. 1-19.

DURKIN-MEISTERERNST 2012 : Desmond DURKIN-MEISTERERNST, « Translation Features in Sogdian Texts Translated from Middle Persian and Parthian: Some Observations », dans *The History behind the Languages: Essays of Turfan Forum on Old Languages of the Silk Road*, Shanghai, p. 32-40.

DURKIN-MEISTERERNST 2013 : Desmond DURKIN-MEISTERERNST, « Mitteliranisch », dans L. Paul (éd.), *Handbuch der Iranistik*, 1, Wiesbaden, p. 239-257.

DURKIN-MEISTERERNST, RASCHMANN, WILKENS, YALDIZ & ZIEME 2004 : Desmond DURKIN-MEISTERERNST, Simone-Christiane RASCHMANN, Jens WILKENS, Marianne YALDIZ, Peter ZIEME, *The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlin.

GAUDIN 1993 : Françoise GAUDIN, *Pour une socioterminologie : des problèmes pratiques aux pratiques institutionnelles*, Rouen.

GERSHEVITCH 1946 : Ilya GERSHEVITCH, « On the Sogdian St. George Passion », *Journal of the Royal Asiatic Society*, p. 179-184.

GERSHEVITCH 1954 : Ilya GERSHEVITCH, *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford.

GHARIB 1995 : Badri GHARIB, *Sogdian Dictionary Sogdian-Persian-English*, Tehran.

GIGNOUX 1969 : Philippe GIGNOUX, « L'auteur de la version pehlevie du Psautier serait-il nestorien ? », dans *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968)*, Louvain, p. 233-244.

GIGNOUX 2001 : Philippe GIGNOUX, « Une croix de procession de Hérat inscrite en pehlevi », *Le Muséon* 114, p. 291-304.

HAMILTON & SIMS-WILLIAMS 1990 : James R. HAMILTON & Nicholas SIMS-WILLIAMS, *Documents turco-sogdiens du IXe-Xe siècle de Touen-houang*, London.

HANSEN 1966 : Olaf HANSEN « Über die verschiedenen Quellen der christlichen Literatur der Sogder », dans J. P. Asmussen & J. Læssøe (éds), *Iranian Studies Presented to Kaj Barr on his Seventieth Birthday, June 26,* Copenhagen, p. 95-102.

HATCH 1946 : William H. P. HATCH, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston.

HUNTER & DICKENS 2014 : Erica C. D. HUNTER & Mark DICKENS, *Syriac Texts from the Berlin Turfan Collection*, Stuttgart.

HUNTINGTON 1907a : Ellsworth HUNTINGTON, « Archaelogical Discoveries in Chinese Turkestan », *Bulletin of the American Geographical Society* 39, 5, p. 268-272.

HUNTINGTON 1907b : Ellsworth HUNTINGTON, « The Depression of Turfan, in Central Asia », *The Geographical Journal* 30, 3, p. 254-273.

JULLIEN 2006 : Florence JULLIEN, « Le monachisme chrétien dans l'empire iranien (IVe-XIVe siècles) », dans R. Gyselen (éd.) *Chrétiens en terre d'Iran : implantation et acculturation*, Paris, p. 143-184.

JULLIEN 2010 : Florence JULLIEN (éd.), *Le monachisme syriaque*, Paris.

JULLIEN 2011 : Florence JULLIEN, « Stratégies du monachisme missionnaire en Iran », dans Ch. Jullien (éd.) *Itinéraires missionnaires : échanges et identités*, Paris, p. 49-70.

KESSEL & SIMS-WILLIAMS 2011 : Gregory KESSEL & Nicholas SIMS-WILLIAMS, « The Profitable Counsels of Šem'ōn d-Ṭaibūtēh », *Le Muséon* 124, 3-4, p. 279-302.

KIRAZ 1993 : George KIRAZ, *A Computered Generated Concordance to the Syriac New Testament*, 2, Leiden.

KOTSIFOU 2012 : Chrysi KTOSIFOU, « Bookbinding and Manuscript Illumination in Late Antique and Early Medieval Monastic Circles in Egypt », dans J. P. Monferrer-Sala,

H. Teule & S. Torallas Tovar (éds.), *Eastern Christians and their Written Heritage: Manuscripts, Scribes and Context*, Leuven, p. 215-244.

Lamsa & Wierwille 1983 : George M. Lamsa & Victor P. Wierwille, *The Aramaic New Testament Estrangelo Script*, New Knoxville, American Christian Press, 1983.

La Vaissière 2004 : Étienne de La Vaissière, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris.

La Vaissière & Trombert 2005 : Étienne de La Vaissière & Éric Trombert (éds), *Les Sogdiens en Chine*, Paris.

Le Coq 1909 : Albert von Le Coq, « A Short Account of the Origin, Journey, and Results of the First Royal Prussian (Second German) Expedition to Turfan in Chinese Turkistan », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, p. 299-322.

Le Coq 1913 : Albert von Le Coq, *Chotscho*, Berlin.

Le Coq 1926 : Albert von Le Coq, *Auf Hellas Spuren in Ost-Turkistan*, Leipzig.

Le Coz 2010 : Raymond Le Coz, *Histoire de l'Église d'Orient*, Paris.

Lund & Kiraz 2004 : Jerome Alan Lund & George Kiraz, *The Old Syriac Gospel of the Distinct Evangelists: A Key Word in Context Concordance*, Piscataway.

Payne-Smith 1879-1901 : Robert Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, 1-2, Oxford.

Payne-Smith Margoliouth 1903 : Jessie Payne-Smith Margoliouth, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford.

Pazzini 2004 : Massimo Pazzini, *Lessico concordanziale del Nuovo Testamento siriaco*, Jerusalem.

Pinggéra 2011 : Karl Pinggéra, « Die Apostolische Kirche des Ostens der Assyrer », dans Ch. Lange & K. Pinggéra (éds), *Die altorientalischen Kirchen*, Darmstadt, p. 21-40.

Raschmann 2014 : Simone-Christiane Raschmann « What do we Know about the Use of Manuscripts among the Old Uighurs in the Turfan Region ? », dans N. Balbir & M. Szuppe (éds), *Lecteurs et copistes dans les traditions manuscrites iraniennes, indiennes et centrasiatiques = Scribes and readers in Iranian, Indian and Central Asian manuscript traditions* (Eurasian Studies 12, 1-2), p. 523-540.

Reck 2008 : Christiane Reck, « A Survey of the Christian Sogdian Fragments in Sogdian Script in the Berlin Turfan Collection », dans Ch. Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide* (Studia Iranica. Cahier 36), Paris, p. 191-205.

Salemann 1907 : Carl Salemann, « Manichaica. 2 », *Izvestija Imperatorskoj Akademii Nauk* Serija 6, 1/14, p. 531-558.

Schwartz & Sims-Williams 2014 : Martin Schwartz & Nicholas Sims-Williams, « A Sogdian Psalter », dans N. Sims-Williams (éd.), *Biblical and other Christian Sogdian Texts from the Turfan Collection*, Turnhout, p. 7-53.

Shaked 1990 : Shaul Shaked, « Middle Persian Translation of the Bible », dans E. Yarshater (éd.), *Encyclopaedia Iranica* 4, p. 206-207.

Sims-Williams 1985 : Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin.

Sims-Williams 1988 : Nicholas Sims-Williams, « Syro-Sogdica. 3, Syriac Elements in Sogdian », *Acta Iranica*. Deuxième série 28/12 [*A Green Leaf: Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*], p. 145-156.

Sims-Williams 1990 : Nicholas Sims-Williams, « Bulayïq », dans E. Yarshater (éd.), *Encyclopaedia Iranica* 4, p. 545.

Sims-Williams 1992 : Nicholas Sims-Williams, « Sogdian and Turkish Christians in the Turfan and Tun-Huang Manuscripts », dans A. Cadonna (éd.), *Turfan and Tun-Huang: The Texts: Encounter of Civilizations on the Silk Route*, Firenze, p. 43-61.

Sims-Williams 2004 : Nicholas Sims-Williams, « A Greek-Sogdian Bilingual from Bulayïq », dans *La Persia e Bisanzio: Atti del convegno internazionale (Roma 14-18 ottobre 2002)*, Roma, p. 623-631.

Sims-Williams 2009 : Nicholas Sims-Williams, « Christian Literature in Middle Iranian Languages », dans R. E. Emmerick & M. Macuch (éds), *The Literature of Pre-Islamic Iran*, London – New York, p. 266-287.

Sims-Williams 2010 : Ursula Sims-Williams, « Turfan Forum on Old Languages of the Silk Road », *International Dunhuang Project* 35, http://idp.bl.uk/archives/news35/idpnews_35.a4d#3

Sims-Williams 2011 : Nicholas Sims-Williams, « Early New Persian in Syriac Script: Two Texts from Turfan », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74, p. 353-374.

Sims-Williams 2012 : Nicholas Sims-Williams, *Iranian Manuscripts in Syriac Script in the Berlin Turfan Collection*, Stuttgart.

Sims-Williams 2014a : Nicholas Sims-Williams, « An Early Source for the Life of John of Dailam: Reconstructing the Sogdian Version », dans M. Bais, M. C. Benvenuto & C. G. Cereti (éds), *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 12, 1-2 [*Christianity in Ancient Iran*], p. 121-134.

Sims-Williams 2014b : Nicholas Sims-Williams, *Biblical and other Christian Sogdian Texts from the Turfan Collection*, Turnhout.

Smith Lewis 1910 : Agnes Smith Lewis, *The Old Syriac Gospels or Evangelion da-mepharreshê*, London.

Soden 1913 : Hermann F. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments. Text und Apparat*, Göttingen.

Sokoloff 2009 : Michael Sokoloff, *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake – Piscataway.

Sundermann 1974a : Werner Sundermann, « Einige Bemerkungen zum syrisch-neupersischen Psalmenbruchstück aus Chinesisch-Turkistan », dans Ph. Gignoux & A. Tafazzoli (éds), *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain, p. 441-452.

Sundermann 1974b : Werner Sundermann, « Nachlese zu F.W.K. Müllers "Soghdischen Texten I". 1 », *Altorientalische Forschungen* 1, p. 217-255.

Sundermann 1975 : Werner Sundermann, « Nachlese zu F.W.K. Müllers "Soghdischen Texten I". 2 », *Altorientalische Forschungen* 3, p. 55-90.

Sundermann 1981 : Werner Sundermann, « Nachlese zu F.W.K. Müllers "Soghdischen Texten I". 3 », *Altorientalische Forschungen* 8, p. 169-225.

Sundermann 2004 : Werner Sundermann, « Turfan Expeditions », *http://www.iranica.com/articles/turfan-expeditions-2*, last update July 20, 2004.

Sundermann & Zieme 1981 : Werner Sundermann & Peter Zieme, « Soghdisch-Türkische Wortlisten », dans K. Röhrborn & H. W. Brands (éds), *Scholia: Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht*, Wiesbaden, p. 184-193.

Temmermann 2000 : Rita Temmermann, *Towards New Ways of Terminological Description: The Sociocognitive Approach*, Amsterdam – Philadelphia.

Walker 2010 : Joel T. Walker, « Ascetic Literacy: Books and Readers in East-Syrian Monastic Tradition », dans H. Börm & J. Wiesehöfer (éds), *Commutatio et contentio: Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East: In Memory of Zeev Rubin*, Düsseldorf, p. 307-345.

Yoshida 2009 : Yutaka Yoshida, « Turco-Sogdian Features », dans W. Sundermann, A. Hintze & F. de Blois (éds), *Exegisti Monumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, Wiesbaden, p. 571-585.

Zhang & Rong 1998 : Guangda Zhang & Xinjiang Rong, « A Concise History of the Turfan Oasis and Its Explorations », *Asia Major* 11, 2, p. 13-36.

Zieme 1974 : Peter Zieme, « Zu den nestorianisch-türkischen Turfantexten », dans G. Hazai & P. Zieme (éds), *Sprachen, Geschichte und Kultur der altaischen Völker*, Berlin, p. 661-668.

Les « provinces de l'extérieur » vues par l'Église-mère

Pier Giorgio Borbone
Université de Pise

Ce n'est pas le lieu de résumer ici une énième fois l'histoire de l'évangélisation de l'Asie centrale et de la Chine par l'Église d'Orient, qu'on trouve décrite dans de nombreuses études[1], auxquelles les contributions de ce volume s'ajoutent. Nous aimerions plutôt concentrer notre attention sur quelques aspects de l'évangélisation, tels que l'établissement d'une hiérarchie, l'instruction et la langue ou les difficultés posées par les mœurs variées des peuples orientaux, en utilisant quelques textes et documents de l'Église d'Orient, qui serviront de point de départ pour nos réflexions[2].

L'évangélisation des terres orientales dans la conscience de l'Église d'Orient

La mémoire d'une « ancienne gloire » de l'Église d'Orient, quand « elle envoya des missionnaires en Inde, à Samarcande et en Chine », se trouve dans un petit livre écrit par Surma, la sœur du patriarche mar Šemʿon Benyamin (m. 18 mars 1918), premièrement dans l'introduction et une deuxième fois à l'occasion de la description de l'église de Mar Zayā, dans la nef de laquelle se trouvent « de nombreux grands vases de Chine, écrits avec des caractères chinois, peut-être arrivés dans l'église quand nous avions des missions en Chine »[3]. La description que Surma fait de la présence

1. Par ex. Nau 1914 ; Moule 1930 ; Tisserant 1931 ; Le Coz 1995 ; Hunter 1996 ; Moffett 1998 ; Gillman & Klimkeit 1999 ; Baum & Winkler 2000 ; Standaert 2001 ; Baumer 2006 ; Teule 2008. Pour l'aspect géographique, Jedin, Latourette & Martin 1990, p. 24*, 27.
2. Les citations de textes tirées de versions françaises publiées ont été le cas échéant modifiées pour mieux adhérer aux originaux, qu'on a toujours contrôlés.
3. Voir Surma 1983, p. 3 et 11 ; le livret décrit très efficacement les coutumes de l'Église d'Orient, soit religieuses soit sociales, et se termine avec l'histoire tragique de l'assassinat du patriarche, frère de Surma ; à propos des circonstances historiques

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 121-159.

de l'Église d'Orient en Chine, y « avoir des missions », est certainement influencée par l'expérience des missions occidentales, anglaises et américaines surtout, qui à partir de la fin du XIX^e^ siècle s'installèrent dans les territoires du Kurdistan où les héritiers de l'Église d'Orient résidaient, désormais appelés « Assyro-Chaldéens ». Les missionnaires se dédièrent aussi à revitaliser la culture et la littérature des Assyro-Chaldéens dans leurs langues, le syriaque et le dialecte néo-araméen oriental, et c'est dans ce contexte qu'eut lieu, en 1885, la découverte d'un récit anonyme auparavant inconnu, auquel fut attribué le titre d'*Histoire de mar Yahballaha et de rabban Sauma*. Bientôt traduit et publié sur place en néo-araméen (1885-1886), il fut ensuite publié en syriaque (1888 et 1895) et traduit en français (1893) en Europe ; des traductions dans d'autres langues suivirent.

Tout comme au XVII^e^ siècle la découverte de la stèle de Xi'an, ce nouveau document suscita l'attention des historiens sur la présence des Syriaques orientaux en Asie centrale et en Chine, car il s'agissait de la biographie de deux moines venant de Pékin ; bien que tous les deux aient été déjà connus, parce que cités dans des chroniques et des documents, ce témoignage fournit des informations nouvelles et plus précises, en donnant entre autres un aperçu direct sur le point de vue d'un Oriental chrétien de tradition syriaque, car une partie du livre reprenait le rapport du voyage de rabban Sauma en Europe (1287-1288) écrit par lui personnellement.

Le prologue de cet ouvrage, écrit aux environs de 1317, est probablement l'unique texte qui nous présente une vision théologique et historique d'ensemble de la part de l'Église d'Orient à propos de l'évangélisation de l'Orient :

> « [Jésus-Christ] a étendu ensuite le filet de l'évangélisation vivifiante en tous lieux et régions, répandant le bon grain de son message sur toute la terre, grâce à l'œuvre de ses disciples ; après eux, leurs disciples ont porté la lumière aux quatre extrémités du monde qui, ainsi éclairées par la foi juste et par la gloire de la Trinité royale, se mirent à resplendir par des mœurs excellentes et des œuvres parfaites. Cette parole pouvait-elle ne pas être accueillie et acceptée, étant donné que le Législateur lui-même l'avait garantie et confirmée : "Et voici que je suis avec vous pour toujours, et jusqu'à la fin du monde" [Mt 28,20] ? Cette promesse fut suivie de son accomplissement ; de plus en plus, les actes suivirent les paroles, jusqu'à

qui encadrent cet événement tragique, voir HELLOT-BELLIER 2014. L'église de Mar Zayā, considérée la plus ancienne du Kurdistan (V^e^ siècle), est décrite aussi par Jean Dauvillier, qui reprend l'image des « vases de Chine, d'oiseaux et d'animaux en porcelaine, des cloches, probablement originaires aussi de la Chine » qui en décoraient la voûte (DAUVILLIER 1975-1976, p. 367, 370-371).

> rendre fils de Dieu ceux qui étaient sans loi : en effet, les Indiens, les Chinois et les autres peuples orientaux furent capturés, ils reçurent la discipline de la crainte de Dieu et leurs sens et leurs consciences furent oints par l'Esprit. [...] Aujourd'hui les Turcs ont plié l'échine sous le joug de la seigneurie divine, et ils ont cru et approuvé la parole du Seigneur de tout leur cœur : "Quiconque n'abandonne pas son père, sa mère, son épouse, ses enfants, ses frères et ses sœurs pour prendre sa croix et marcher à ma suite n'est pas digne d'être mon disciple" [Lc 14,26-27]. »[4]

Cette vision revient dans le récit avec des détails historiquement importants, au moment où rabban Sauma répond à Rome (1287) aux questions des cardinaux étonnés car ils ne peuvent pas croire que l'« ambassadeur mongol » qu'était rabban Sauma soit chrétien :

> « Saint Thomas, saint Addaï et saint Mari ont évangélisé notre terre et nous maintenons toujours les rites qu'ils nous ont enseignés. »[5]

Il y a ici une référence à l'histoire de Thomas et aux actes de Mari. Addaï et Mari ne sont jamais parvenus en Chine, ni Thomas, qui selon les Actes apocryphes de cet apôtre mourut en Inde. La tâche de rejoindre la Chine, ainsi que l'Asie centrale, fut donc accomplie par les missionnaires de l'Église d'Orient :

> « Sachez, ô mes pères, dit-il, que nombreux sont nos pères qui sont allés sur les terres des Mongols, des Turcs et des Chinois pour les instruire, si bien qu'aujourd'hui nombreux sont les Mongols chrétiens. Il est jusqu'aux fils de rois et de reines qui sont baptisés qui professent le Christ, et près de leur camp s'élèvent des églises. Ils honorent grandement les chrétiens, au point que nombre d'entre eux sont croyants. »[6]

Il est curieux de trouver des mots semblables prononcés par le khan Hülegü recevant en 1264 à son camp-cour *(ordo)* le patriarche et des évêques syriaques orthodoxes, parmi lesquels le *maphrien* Barhebraeus, qui relate le propos du khan :

4. *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Borbone 2008b, p. 64. Une liste des peuples convertis proche aussi dans l'ordre, mais non identique, se trouve dans une lettre du catholicos Timothée Ier : « Dans toutes les régions de la Babylonie, de la Perse et de l'Assyrie, et dans toutes les régions de l'Orient, ainsi que chez les Indiens, chez les Chinois, chez les Tibétains et les Turcs et donc tout le territoire soumis au trône patriarcal [...] c'est-à-dire dans des régions diverses et variées par les peuples et par les langues » (Bidawid 1956, p. 117).
5. *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Borbone 2008b, p. 94.
6. *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Borbone 2008b, p. 94.

> « Des saints hommes de votre race sont venus chez notre père Gengis Khan, notre premier roi, et ils ont enseigné la crainte de Dieu et des lois justes. »[7]

Si dans ces témoignages la conversion des Turcs, des Mongols et des Chinois est due à un mouvement de missionnaires qui, partant du territoire de l'Église-mère, se dirigent vers l'Orient, à la rencontre de ces peuples, les récits à propos des Turcs les plus fameux et le plus souvent cités racontent plutôt des conversions dues à des événements extraordinaires, qui comportent seulement dans un deuxième moment le contact avec le clergé.

La conversion : des récits légendaires

Les deux textes à partir desquels nous développerons nos réflexions racontent donc la conversion des Turcs sans parler de missionnaires qui se sont rendus chez eux, mais parlent de miracles, ou plutôt d'un miracle, car les deux récits se réfèrent au même événement, qui entraîna la conversion d'une population nombreuse. Outre les faits eux-mêmes, ces deux relations

7. Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, t. III, col. 755-757. Apparemment Hülegü ne fait pas de différence entre l'Église d'Orient et l'Église syro-orthodoxe. La présence d'un évêque syriaque à la cour de Gengis Khan vers 1218 est mentionnée dans la *Chronique arabe* de Barhebraeus ; cette information est omise dans le passage correspondant de la *Chronique syriaque* : « [...] et il [Gengis Khan] y resta en jeûnant pour trois jours et trois nuits ; la troisième nuit il vit en rêve un moine vêtu de noir, tenant dans sa main un bâton [...] qui lui dit : "N'aies pas crainte, fais ce que tu crois bon, tu obtiendras le succès" [...] Il rentra chez lui et raconta le rêve à sa femme, qui était fille de Ong Khan [donc elle était kereit et chrétienne]. Elle lui dit : "Il était revêtu comme l'évêque qui souvent venait prier pour mon père ! Qu'il soit venu à toi signifie que le bonheur est passé à toi !" Gengis Khan demanda alors aux chrétiens ouïghours qui étaient dans son service s'il n'y avait pas là un évêque. Ils lui parlèrent de mar Denḥa, et quand il fut convoqué et entra chez lui avec sa mitre noire, il dit : "C'est l'habit que j'ai vu dans mon rêve, mais la personne n'est pas la même !" L'évêque dit : "Le Khan a peut-être vu un de nos saints." Dès lors il fut enclin aux chrétiens, en eut une bonne opinion et les honora » (*Chronique arabe*, éd. Pococke p. 285-286 (trad.), 435-436 (texte) ; éd. Sālḥānī p. 230. Ce rêve de Gengis Khan mériterait d'être mieux considéré, mais cela nous conduirait hors de notre sujet. Nous nous limitons à suggérer une comparaison littéraire et thématique avec la vision de Khosrau Aparvez racontée dans la *Chronique du Khuzistan* (éd. p. 16, trad. p. 15) : « On dit que la figure d'un vieillard se montra à Khosrau quand il tenait le frein de son cheval s'en allant à la guerre. Quand il en retourna, il raconta [sa vision] à sa femme [chrétienne] Shirin, qui lui dit : "Celui-là était Sabrišoʿ, l'évêque de Lašoum". Khosrau comprit et se tut ». À propos des chroniques syriaque et arabe de Barhebraeus, voir Aigle 2005, 2008.

en disent également beaucoup sur le point de vue de leurs auteurs. Leur source originale devait être les archives de l'église de Merv, puisque c'est le métropolite de cette ville qui informe le catholicos[8].

Le premier récit se trouve dans une chronique arabe des patriarches de l'Église d'Orient dans un ouvrage connu comme « Livre de la Tour » *(Kitāb al-Mijdal)*. Bien qu'il soit difficile d'en définir la date, la partie qui nous intéresse pourrait bien remonter au XI^e^ siècle et son auteur serait ʿAmr b. Mattā[9]. La narration se situe à l'époque du patriarche Jean V (1000-1012) :

> « Des écrits arrivèrent de la part de ʿAbdišoʿ, métropolite de Merv [... dans lesquels il disait entre autres] qu'un roi des Turcs (ملكًا من ملوك الاتراك) avait accepté la foi chrétienne, suivi de deux cent mille de ses sujets. La raison était qu'un jour, allant à la chasse, il s'était perdu, ne sachant plus où aller. Alors il vit un homme qui s'offrit de le libérer de la difficile situation. Lorsqu'il lui demanda son nom, l'homme lui répondit : "Je suis saint Serge"[10] (انا مار سرجسان), et lui ordonna de devenir chrétien (وامره بالتنصر). Puis il lui dit : "Ferme tes yeux", et quand il les rouvrit, il se retrouva dans son campement. Étourdi par le prodige, il se renseigna à propos de la religion des chrétiens, de la prière et du livre de la loi (وسال عن دين النصارى والصلاة وكتاب الشريعة), et il apprit [les prières qui commencent par] *Abūn d-bašmayyā*, *Laku Mārā d-kul*, et *Qaddīšā Allāhā*. Le métropolite racontait que [le roi] lui avait écrit pour l'inviter chez lui, et que [ces Turcs] se nourrissaient de viande et de lait. Le roi lui-même avait mis en place une table[11] qui servait d'autel, sur lequel il avait placé une croix et l'Évangile, et il l'avait dédiée à saint Serge (وجعل هذا الملك لنفسه حركاه يجري

8. Un autre épisode de conversion de Turcs a comme protagoniste encore un métropolite de cette ville, dans l'actuel Turkménistan : il s'agit d'Élie, qui habituellement parcourait la steppe à l'est de sa ville à la recherche de nomades et un jour, grâce à un miracle, convertit un chef turc et ses troupes. On date cette conversion vers l'an 644 (*Chronique du Khuzistan*, éd. p. 34-35 ; trad. p. 28-29).
9. Et non Mārī b. Sulaymān, auquel on l'attribue généralement : voir HOLMBERG 1993 ; texte arabe : *Kitāb al-Mijdal I*, p. 112-113.
10. La forme arabe du nom, qui revient encore une fois dans le récit, s'explique peut-être, faute de mieux, par une origine syriaque de la phrase : *Enā, Mar Sargis-nā*. Une apparition de saint Serge fut réservée aussi à Khosrau Aparvez (voir PEETERS 1947, p. 29) ; sur le saint et ses nombreuses manifestations « mésopotamiennes », qui pourraient expliquer son succès en Orient et en même temps posent des questions littéraires et historiques qu'ici on ne peut pas développer, voir FOWDEN 1999 et aussi SCARCIA 2000, 2003.
11. En traduisant « table » le mot arabe حركاه nous suivons l'interprétation d'Assemani ; Mingana traduit « pavillon ». Une « table » semble plus adaptée au contexte, bien que l'usage de la préposition *fī* s'adapte très bien à une tente (voir ASSEMANI 1728, p. 484-485, et MINGANA 1925, p. 310-311).

(مجرى المذبح وفيها الصليب والانجيل ورسمها باسم مار سرجسان). Il avait entravé une jument (حخرًا), il prenait son lait et le mettait devant (بين يدي) l'Évangile et la croix[12]. Il récitait sur ce lait des prières comme il avait appris, il le signait avec [le signe de] la croix et il en prenait une gorgée, et le reste du peuple [en buvait après lui]. Le métropolite demandait la permission pour eux de faire ainsi, parce qu'ils n'avaient pas de blé. [Le patriarche] ordonna de s'efforcer de les pourvoir de blé au moins le jour de Pâques, et de vin [aussi] ; ils devaient s'abstenir de la viande pendant le jeûne, mais se contenter du lait ; et s'il était leur habitude de consommer [du lait] aigre, qu'ils devaient changer d'habitude et boire du lait doux. »

Le deuxième récit, en syriaque, nous vient de Barhebraeus et donc date d'avant 1286. Il concerne des événements enregistrés dans la *Chronique ecclésiastique*, deuxième partie, à l'année 398 « des musulmans », qui correspond à 1007[13] :

« À cette époque ʿAbdišoʿ, métropolite de Merv – une ville du Khorassan – informa le catholicos en disant : "Le roi du peuple appelé *Kryt* – les Turcs qui résident dans leur propre terre[14] au nord-est – chassait sur une haute montagne de son pays ; il se trouva au milieu d'une terrible tempête de neige et perdit le chemin et l'orientation. Il avait déjà perdu l'espoir d'en sortir vivant, quand dans une vision un saint lui apparut et lui dit : 'Si tu crois en Christ, je te conduirai et tu ne mourras pas ici.' Il promit qu'il deviendrait une brebis dans la bergerie du Christ, et [le saint] le conduisit et l'emmena sur la route en toute sécurité. Retourné à son camp sain et sauf, [le roi] convoqua les marchands chrétiens qui y résidaient et les interrogea à propos de la foi [chrétienne]. Ils lui dirent que [la foi] n'était pas parfaite sans baptême. Il a reçu d'eux un Évangile, qu'il adore tous les jours. Maintenant il a envoyé un messager m'invitant à aller chez lui en personne, ou à lui envoyer un prêtre pour le baptiser. Il soulève également des questions sur le jeûne, avec ces mots : Chez nous, il

12. La traduction « and lays it *on* the Gospel and the cross » adoptée par Mingana 1925, p. 310-311 et suivie par Hunter 2002, p. 193, ne paraît pas possible en tenant compte de la locution prépositionnelle de l'arabe. La possibilité d'un rituel « chamanique » d'aspersion de lait est donc difficilement acceptable.

13. Nau 1914, p. 269, dit « 1009 », mais il s'agit d'une faute (entraînée peut-être par le fait que l'année 1009 est la suivante dans le récit de Barhebraeus).

14. Notre traduction du syriaque *twrkyʾ gwyʾ d-bmdnḥ grby* s'inspire des cas dans lesquels Barhebraeus emploie le mot *gwyʾ* en relation à un peuple pour indiquer son territoire d'origine (voir *Chronique syriaque*, p. 312 l. 15, 401 l. 13, 484 l. 16) ; Payne Smith suggère pour notre cas *ulteriores*, *remoti*, une traduction qui pourrait aussi être acceptée (R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, t. I, s.v., col. 667).

> n'y a pas de nourriture hors la viande et le lait ; comment pouvons-nous jeûner ? Il ajoute que le nombre de ceux qui ont cru avec lui arrive à deux cent mille." Le catholicos écrivit au métropolite en ces termes : que soient envoyées deux personnes, un prêtre et un diacre, et avec eux le mobilier de l'autel, pour baptiser tous ceux qui ont cru et leur enseigner les mœurs des chrétiens. Au cours du carême [il serait nécessaire] de s'abstenir de manger de la viande, mais on pourra leur permettre de boire du lait si, comme ils disent, dans leur pays on ne trouve pas d'aliments autorisés pendant le jeûne. »[15]

Chacun des deux récits contient des détails qui, si on les combine, nous donnent le cadre complet d'un événement historique : on comprend le nom du peuple et on identifie dans les marchands chrétiens la source d'information à partir du texte Barhebraeus, on déduit le nom du saint de celui du *Livre de la Tour*, et ainsi de suite. Mais l'historien ne peut se contenter d'une procédure si naïve, car une critique des sources est nécessaire.

Les acteurs

Le peuple

Barhebraeus identifie ce peuple avec les Kereit[16], mais Erica Hunter a démontré sans aucun doute qu'il ne peut pas s'agir d'eux[17]. Une suggestion récente à propos de l'identification de ces Turcs nous vient de Christopher Atwood, qui a reconnu un récit comparable à celui du *Livre de la Tour* dans une inscription chinoise datant de 1249. Écrite pour commémorer le défunt Sirgis (習里吉斯), Ma Qingxiang (馬慶祥) de son nom chinois, la stèle contient le récit de la vision qu'eut le deuxième empereur de la dynastie Jin (1123-1135) pendant qu'il chassait dans la région où résidait le peuple de Sirgis (la Mandchourie méridionale) ; ce peuple avait été déporté dans ce territoire par les souverains des Jin. Un homme revêtu d'or lui apparut, et l'empereur

15. Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, t. I, col. 279-282.

16. Ce peuple revient dans la *Chronique syriaque* où Barhebraeus parle aussi de son roi chrétien, Ong Khan (*ʾwnk kʾn*)/Yoḥannan, et de ses rapports avec Gengis Khan ; mais dans ce cas les Kereit sont dits un peuple des « Huns barbares » (*Chronique syriaque*, p. 409).

17. Nous renvoyons à l'étude vaste et convaincante de Erica Hunter (Hunter 1989-1991), où le lecteur trouvera aussi une discussion plus ponctuelle sur les récits ici présentés. Voir aussi Atwood 2014, p. 516-518. Cette identification de la part de Barhebraeus s'explique sans doute par le fait qu'un certain nombre des membres chrétiens de la cour ilkhanide de son époque étaient des Kereit, tels Doquz Khatun, femme de Hülegü, et le grand émir Irinjin (Borbone 2008b, p. 289 ; Rašīd al-Dīn, p. 65, 547, 586).

en fut si ému qu'il arrêta de chasser et voulut reconnaître le personnage de sa vision. Il put le faire grâce à des images trouvées dans les « écritures » du peuple de la région. Y ayant reconnu l'homme de l'apparition, il ordonna que le peuple soit libéré[18].

La fonction de l'histoire de la vision est différente par rapport au récit du *Livre de la Tour* : il ne s'agit pas d'une conversion, mais de l'apparition à l'empereur Jin d'un personnage qui se révèle être un « saint » d'une religion occidentale, qui vaut au peuple qui le vénère sa libération. Le défunt Sirgis appartient au peuple des Önggüt, nation turcophone qui se lia à la dynastie Jin en tant que garde de la frontière au nord, face aux Mongols. Que la religion chrétienne ait été pratiquée par les Önggüt, surtout par leur élite, on le connaît de nombreuses sources littéraires et surtout des vestiges archéologiques et épigraphiques de Mongolie-Intérieure[19]. Selon Atwood, le rédacteur de l'inscription aurait repris et adapté à ses buts (ou pour mieux dire, aux buts de la famille de Sirgis qui commémorait ainsi son défunt) l'histoire de la conversion des Önggüt, entraînée par le miracle dû à saint Serge[20].

Nous croyons que la suggestion d'Atwood est acceptable aussi car elle s'appuie sur le fait que le nom de « Sargis », celui du défunt, est bien attesté parmi les Önggüt[21]. Les cas les plus intéressants sont ceux des inscriptions de la « Pagode blanche », sur le site de l'ancienne Fengzhou

18. Pelliot aussi cite ce récit de vision, mais brièvement et sans en tirer des conséquences comparatives (Pelliot 1914b, p. 630). On reconnaît dans cette histoire les traits principaux de l'épisode raconté à propos de Gengis Khan par Barhebraeus dans la *Chronique arabe* ; voir note 7.

19. Halbertsma 2015.

20. Atwood 2014, p. 520-521.

21. On ne connaît pas de « Sargis », par exemple, parmi les Kereit, dont l'onomastique est plutôt mongole-tibétaine, même dans le cas de personnages qu'on sait être chrétiens, tel l'émir Irinjin (dérivé du tibétain Rin-č'en). Cependant, si l'on considère les noms masculins d'origine syriaque des inscriptions funéraires de Semirech'e, « Sargis » se trouve 14 fois (1 fois dans la forme « Marsargis »), précédé par 35 Jean *(Yoḥannān)*, 20 Georges *(Gyorgis)* et 19 Ṣawmā ; il est suivi par 13 Denḥā, 9 Šliḥā, 8 Cyriaque *(Quryaqos)*, 6 Élie et 6 Abraham. D'autres noms se trouvent plus rarement ou sont d'origine turque. Il est étonnant que le nom Ṣlībā, qui apparaît 8 fois, soit dans 7 cas porté par une dame : ce nom syriaque évidemment est utilisé pour les deux genres au Semirech'e (en réalité, presque seulement pour le féminin), comme on peut le faire dans l'onomastique turque et mongole. On peut ajouter que, de 18 Ṣawmā, *une* était « enseignante, femme du chorévêque Jean » (AG 1609 ; Chwolson 1897, p. 13 [n° 40]). En effet, les inscriptions montrent que plusieurs noms turcs également peuvent être attribués à des hommes et à des femmes, et parfois le sexe du défunt n'est pas évident.

(丰州)[22], une des villes capitales des Önggüt. La phrase « Celui-ci est le *nišan* du prêtre Sargis » se trouve quatre fois dans la pagode en tant que signature solennelle d'un visiteur ; en outre, dans deux des quatre poèmes en turc écrits sur les murs du septième étage, Sargis est évoqué deux fois[23]. L'unique poème lisible exhorte à « prononcer le mot de Sargis », et bien que pour le reste il ne soit pas si clair[24], il pourrait confirmer que les Önggüt réservaient à saint Serge une dévotion particulière.

À la lumière de ce qu'on vient de dire, en considérant que l'empereur Jin trouve parmi les *images* de la religion locale le portrait de celui qui lui apparut, il est intéressant de noter que parmi les images chrétiennes pas si nombreuses trouvées en Asie centrale, l'une peut être rapprochée de l'iconographie byzantine et moyen-orientale des saints militaires, desquels saint Serge est un représentant[25]. Trouvée à Qočo par la mission allemande, dans une chambre qu'on considéra utilisée comme église, cette image est perdue, mais on la connaît grâce à un dessin d'Albert von Le Coq reproduit par Grünwedel[26]. De presque 2 m de hauteur, la peinture représentait « un cavalier auréolé, tenant une longue hampe sommée d'une croix [...] Cette dernière [...] en forme de croix de Malte à branches égales »[27]. Grünwedel au moment de la découverte proposa une relation

22. La pagode se trouve 20 km à l'est de Hohhot, Mongolie-Intérieure : 40° 50′ 13″ N, 111° 52′ 47″ E.

23. Le *nišan* est une sorte de symbole ou sceau individuel, tracé à la main à côté de la signature d'un document (voir Yamada 1963). Deux des quatre poèmes en langue turque et écriture syriaque sont malheureusement presque illisibles ; un seulement a été traduit ; dans un autre on ne peut lire que quelques mots, parmi lesquels sans aucun doute le nom « Sargis ». Voir Borbone 2008a et surtout 2013b ; Niu 2010, p. 208-209.

24. Ainsi la traduction de Niu Ruji : « Dis ce mot de Särgis ! | Le seigneur intelligent protège. | Chaque homme parmi eux dit des mots habiles. | Le seigneur mon camarade fait marcher » ; Peter Zieme traduit : « (Voilà) le mot de l'esclave Särgis, parle ! | Le Seigneur d'intellect (Dieu ?) protège (tous). | Ne t'attache pas (au monde), chaque homme parle habilement. | Mon frère (Jésus ?) (me) mène. » ; voir l'article de Peter Zieme dans ce volume.

25. Parmi les « saints militaires » auxquels s'applique cette iconographie, il y a Serge, Georges, Théodore Teron, Théodore Stratelates, Sisinnios, Phoebammon, Mercurios etc. (voir Walter 2003, Grotowski 2011 et Badamo 2011 – ce dernier très riche en images).

26. Grünwedel 1912, p. 339, fig. 677. La structure n'a aucune des caractéristiques d'une église et a été considérée un lieu de culte seulement à cause des images qui s'y trouvaient : Borbone 2013a, p. 458-460.

27. Maillard 1983, p. 195, fig. 80b.

avec l'iconographie des saints militaires[28], une idée qui apparemment ne reçut aucune considération[29]. Cependant les similarités sont frappantes, bien difficilement dues au hasard et plus que suffisantes, croyons-nous, pour soutenir l'hypothèse que saint Serge/Sargis est le chevalier représenté à Qočo. Les trois images suivantes sont, dans l'ordre : le dessin de Le Coq ; saint Serge sur une gourde de pèlerin[30] ; saint Théodore l'Oriental[31].

Un transfert d'images eut donc lieu, de la Méditerranée à la Chine, avec la diffusion de la religion chrétienne, à travers des objets d'art et de culte[32] – probablement aussi des manuscrits décorés et illustrés, comme on le verra par la suite.

28. Grünwedel 1912, p. 340 note 1, où il renvoie, sans aucun commentaire, à la « représentation de saint Phoebammon » dans Diehl 1910, p. 68. Diehl reproduit l'image, perdue de nos jours, d'un portrait de saint Phoebammon, qui se trouvait au monastère d'Apollo à Bawit, Égypte (datée au VII^e^ siècle ; Badamo 2011, p. 299).
29. Les lectures proposées sont génériques et peu convaincantes : « a Nestorian missionary riding his horse » (Gillman & Klimkeit 1999, pl. 28), « un sacerdote aureolato, a cavallo » (Lala Comneno 1995, p. 526). Ken Parry, dans son travail qui est le plus ample dédié aux images de l'Église d'Orient en Asie centrale et en Chine, n'en donne aucune interprétation (Parry 1996, p. 159).
30. Syrie, VI^e^-VII^e^ siècle, Walters Art Museum, Baltimore (repr. de Badamo 2011, p. 301).
31. New York, Pierpont Morgan Library, MS Coptic, M. 613, fol. 1v, daté de l'an 867 (repr. de Badamo 2011, p. 318).
32. De petits objets avec l'image du saint, produits et vendus comme souvenir des visites aux sanctuaires, étaient facilement transportables et pouvaient passer d'une main à l'autre, parcourant ainsi des longues distances : voir par exemple les bracelets et les sceaux de saint Serge reproduits dans Fowden 1999, p. 37.

Les marchands

Le roi après avoir accepté de se convertir veut savoir en quoi consiste le christianisme. Auprès de qui il s'enquiert, le récit de Barhebraeus nous le dit : ce sont les marchands chrétiens résidant au campement. On peut reconnaître, transposé dans un récit « légendaire », le rôle historique des marchands en tant que voyageurs et porteurs de culture, religieuse aussi. L'apôtre en tant que « marchand d'âmes » est connu dans la littérature syriaque plus ancienne, et Thomas part comme esclave d'un marchand dans les Actes apocryphes de l'apôtre[33]. La métaphore du missionnaire-marchand se trouve au IVe siècle dans l'auteur syriaque Cyrillona ; ainsi parle le Christ en exhortant ses disciples : « Voyagez bien ceints comme des marchands, | alors nous pourrons gagner le monde ! | Convertissez les hommes à moi, | remplissez la création avec la doctrine ! »[34]. Si les Syriens étaient bien connus dans l'Antiquité tardive comme marchands, au Moyen Âge en Asie centrale et en Chine ce furent les Sogdiens qui établirent des réseaux commerciaux à travers lesquels le christianisme se diffusa[35]. Il faut noter, à propos de ce rôle médiateur des Sogdiens, que l'écriture « syriaque » adoptée par les Turcs chrétiens pour écrire leur langue dérive non pas directement de l'alphabet syriaque mais de sa forme modifiée par les Sogdiens chrétiens, qui y avaient ajouté des signes pour des phonèmes de la langue sogdienne absents en syriaque. Nous trouvons donc dans les textes « syro-turcs » la lettre ڈ, une innovation des Sogdiens chrétiens pour représenter la consonne vélaire/glottale sourde de leur langue[36]. Une autre caractéristique du syro-turc d'Asie centrale et de Chine est l'emploi de la lettre *ṣade* (ـچـ) syriaque pour le phonème palatal turc *č*, qui est aussi dû au fait que déjà les Sogdiens l'utilisaient en cette fonction[37]. D'autre part, l'écriture dite « ouïghoure », adoptée par les Turcs et plus tard par les Mongols, qui l'emploient encore de nos jours, est à l'origine une cursive sogdienne[38].

33. Voir TEIXIDOR 1987, 1990. Je remercie Françoise Briquel-Chatonnet, qui m'a signalé cet ouvrage très important.
34. Voir LIEU 1992, p. 97-99.
35. Voir LA VAISSIÈRE 2004 et la contribution de Chiara BARBATI dans ce volume.
36. Cette lettre, avec les autres ajoutées par les Sogdiens à l'alphabet syriaque, est comprise dans la police standard UNICODE pour le syriaque (Unicode Standard 7.0, Syriac, 0700-074F : Hex 074E).
37. En Occident syriaque, c'est-à-dire au Moyen-Orient, le *č* turc se rend par la lettre syriaque *š* (ـش). À propos de l'emploi de l'écriture syriaque pour la langue sogdienne voir SIMS-WILLIAMS 1989, p. 178 ; DANIELS & BRIGHT 1996, p. 519.
38. Voir SIMS-WILLIAMS 1981.

Le métropolite et le catholicos

Les récits dérivent d'une lettre, écrite par le métropolite de Merv à son supérieur, le catholicos. L'Église d'Orient est divisée en provinces ecclésiastiques, à la tête de chacune desquelles est placé un métropolite désigné par le catholicos, avec le consentement du clergé et du peuple de la métropole. Les provinces ecclésiastiques les plus anciennes sont situées en Mésopotamie ou sur le versant occidental de la Perse[39].

Merv, au nord du Khorassan, est une métropole extérieure par rapport au territoire de l'Église-mère. Les métropoles « de l'extérieur » sont les sièges des métropolites des pays de mission. Suivre leur histoire et en rédiger une liste est difficile, car parfois des métropoles établies dans le but d'ouvrir de nouveaux territoires à l'évangélisation disparurent vite[40] ; on se réfère généralement à une liste du XIV^e^ siècle, dans laquelle les métropolites d'Asie centrale et de Chine sont au nombre de onze[41] :

> « [...] 11. le métropolite de Merv ; 12. de Hérat ; 13. de Faṭarbah ; 14. de Chine *(al-Ṣīn)* ; [...] 19. le Ṭabaristan ; [...] 21. de Samarcande ; 22. du Turkestan ; [...] 24. du Siğistan ; 25. de Khanbaliq [lire : Janbaliq] et Faliq ; 26. de Tangut ; 27. de Kashghar et Nuwākiṯ. »

En principe la désignation des métropolites « de l'extérieur » dépendait directement du catholicos, qui les choisissait ordinairement parmi les moines missionnaires, l'assentiment du clergé et des fidèles locaux n'étant pas requis. Ils pouvaient cependant s'adresser au catholicos, en lui demandant de nommer un chef pour leur communauté ; le cas du « roi des Turcs » qui écrivit à Timothée I^er^ est fameux :

> « De cette époque... le roi des Turcs, avec presque tout son peuple, a abandonné l'antique erreur de l'athéisme et s'est converti au

39. Il s'agit du 1. métropolite d'Élam (Beth Lapat), province du Beth Huzāyē (Susiane ou Khuzistān) ; 2. de Nisibe, province du Beth ʿArbāyē ; 3. de Perath d-Mayšan, proche de la ville moderne de Bassorah ; 4. d'Arbil, province de l'Adiabène. 5. de Karkha d-Beth Slokh, l'actuelle Kirkuk : province du Beth Garmaï. Ces métropoles existaient déjà en 410 ; leurs métropolites participent régulièrement aux synodes patriarcaux et ont le privilège de procéder à l'élection du catholicos. Ce sont donc eux qui sont « médiateurs dans la *chirotonie* patriarcale ».

40. Les métropoles de Gilan et Dailam, par exemple, établies par Timothée I^er^ (780-823), qui ordonna aussi un métropolite pour « Sarbaziyah », une ville qui serait localisée dans le Makran (Pakistan), mais qui n'est jamais mentionnée dans d'autres documents syriaques ; voir BERTI 2006.

41. *Kitāb al-Mijdal I*, p. 122-126 ; la citation est tirée de l'*Histoire de mar Yahballaha*, trad. BORBONE 2008b, p. 301 ; nous retenons la numération de l'original, qui ordonne les métropoles selon leur hiérarchie.

> christianisme [...] ; il nous a demandé par des lettres de nommer un métropolite sur le territoire de son royaume, ce que nous avons fait. »[42]

Toutefois, vers 550, quand le catholicos mar Aba reçut une lettre des chrétiens hephthalites, lui demandant un évêque, il ordonna pour « tout le royaume des Hephthalites » celui qui portait la lettre, c'est-à-dire un chrétien local[43].

La haute hiérarchie de l'Église d'Orient était donc largement d'origine mésopotamienne ou iranienne, aussi dans les provinces de l'extérieur. Pour ce qui concerne le chef de l'Église, le catholicos, on eut seulement une exception, quand en 1281 fut élu un « Turc », le moine önggüt Marcos, sous le nom de mar Yahballaha (III), qu'il avait reçu quand son prédécesseur mar Denḥa l'avait consacré métropolite. Dans sa biographie anonyme, la raison de ce choix est clairement indiquée : « les rois qui tenaient les rênes du gouvernement, dans tout le monde habité, étaient mongols et il n'y avait personne qui, comme lui, fût averti de leurs usages et de leurs coutumes et connût leur langue. »[44]

Des raisons politiques pouvaient aussi être à l'origine de la désignation d'un métropolite « extérieur ». L'exemple qu'on peut apporter est encore à propos du moine Marcos : comme nous le dit Barhebraeus, Denḥa l'avait ordonné métropolite de « Katai et Ong » pour éviter qu'un autre prélat, Bar Qalig, auparavant désigné pour la Chine, allât occuper sa position[45].

De cette histoire on peut développer quelques réflexions. Premièrement, à propos du nom du diocèse. Dans la liste des métropoles citées, l'original arabe dit *al-Ṣīn* pour « Chine », et le même nom est utilisé en syriaque par Barhebraeus aussi. Le nom plus ancien du diocèse, quand la province fut instituée (première moitié du VIII^e^ siècle) était *Beth Ṣīnāyē*. Ce nom indique, comme *Beth Turkāyē*, *Beth ʿArbāyē*, un territoire défini par le peuple qui l'habite. Le nom double « Katai et Ong » employé dans l'*Histoire de mar Yahballaha* est nouveau et unique, car il ne reviendra plus dans les

42. Bidawid 1956, p. 124. À propos de Timothée I^er^ et du métropolite des Turcs, voir Dickens 2010.

43. *Histoire de mar Aba*, p. 266-269.

44. *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Borbone 2008b, p. 81. L'élection d'un étranger au catholicossat est mentionnée dans quelques notes et colophons de manuscrits (voir Mark Dickens dans ce volume, p. 25). Le cas le plus intéressant, du point de vue de la rhétorique ecclésiastique, est peut-être celui du colophon de la copie de l'*Ethikon* de Barhebraeus faite à Maragha en 1292, dans la résidence de mar Yahballaha. Le colophon est lisible dans une copie récente, manuscrit Birmingham, University Library, Mingana Collection, syr. 156, f. VI verso.

45. Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, t. III, col. 451.

documents. Le catholicos pouvait-il donc, le cas échéant, changer le nom d'une métropole ? Ou bien, s'agit-il de l'institution d'une nouvelle province, compte tenu du fait que la métropole de *Ṣīn*, comme nous le dit Barhebraeus, était officiellement attribuée à Bar Qalig ? « Katai » évoque la Chine du Nord, et « Ong », écrit en syriaque *ʾwng*, la région des Önggüt, le peuple auquel Marcos/Yahballaha appartenait[46]. Mais comme son métropolite n'arriva jamais à son siège (pas plus que Bar Qalig n'arriva en Chine, car il mourut en prison en Azerbaïdjan), cette métropole sans doute ne s'établit jamais.

Cette dernière remarque nous permet d'introduire la deuxième observation : si le métropolite était originaire et résident de Mésopotamie, le voyage pour rejoindre son diocèse pouvait poser de sérieux problèmes. Le moine de retour de Chine qu'al-Nadīm rencontra à Baghdad, vers 987, lui dit que « les voyages par mer sont irréguliers. C'est une terrible chose que la navigation et peu de gens y sont experts. On y est exposé à des dangers et à la crainte »[47]. Marcos et Sauma considèrent une folie le retour dans leur pays, que leur consécration de la part de Denḥa leur va imposer : « Nous ne croyons pas pouvoir supporter une seconde fois les difficultés que nous avons surmontées : c'est en fait sottise de trébucher par deux fois sur la même pierre »[48]. Yahballaha et Sauma ne purent pas partir à cause de troubles aux confins, et leur vie se poursuivit en Mésopotamie.

La difficulté du voyage et sa durée peuvent aussi expliquer pourquoi les métropolites de l'extérieur ne participent pas à l'élection du patriarche – s'ils sont présents, ils assistent à l'assemblée et leur avis est reçu, mais leur présence n'est pas demandée. Le cas d'un métropolite d'une province extérieure qui assista à l'élection du catholicos est attesté par l'*Histoire de mar Yahballaha*. En 1281, lors de la consécration de mar Yahballaha, le métropolite de Tangut était présent.

« Tangut » correspond à l'époque au territoire de l'ancien royaume de Xi Xia, soumis par les Mongols en 1227. La majorité de la population était bouddhiste, mais il y avait aussi des chrétiens, qui étaient sortis de

46. Les attestations du nom de ce peuple en syriaque sont seulement deux : la présente, sous forme *ʾwng*, dans l'*Histoire de mar Yahballaha*, et une seconde, sous forme *ʾwyngy*. Cette forme est plus précise, car la séquence des consonantes *wy* indique une voyelle arrondie *ö/ü* dans l'orthographe ouïghoure. On lit donc « Öngāyē », le nom turc étant suivi de la désinence syriaque. Elle se trouve dans le colophon d'un manuscrit de l'Évangile écrit en 1298 pour Sara, la sœur de Georges, roi des Önggüt (Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. syr. 622, f. 173v).

47. Al-Nadīm (x^e^ siècle), cité dans *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Borbone 2008b, p. 78.

48. *Histoire de mar Yahballaha,* trad. Borbone 2008b, p. 78.

la ville à la rencontre de Sauma et Marcos[49], lorsqu'ils étaient partis en pèlerins pour Jérusalem. Or, cette communauté n'avait pas à sa tête son métropolite au moment du passage des moines, car celui-ci – de son nom Išoʿsabran – se trouvait en Mésopotamie. Le récit ne dit pas pourquoi il n'avait pas rejoint son siège, mais on sait qu'il n'alla jamais à Tangut, car il fut déposé et excommunié[50]. La possibilité qu'un métropolite ne réside pas dans sa province est donc à prendre en considération.

Le cas peut se rapprocher de la constatation de Guillaume de Rubrouck, à propos des communautés chrétiennes d'Asie centrale qu'il connut[51] : « L'évêque visite rarement ce pays, peut-être à peine une fois tous les cinquante ans. Ils font alors ordonner prêtres tous les enfants mâles, même au berceau, ce qui fait que presque tous les hommes chez eux sont prêtres. »[52]

La hiérarchie et le clergé des provinces extérieures

L'information à propos de la hiérarchie et du clergé chez les chrétiens de Semirech'e[53] aux XIII^e^-XIV^e^ siècles, qui nous vient de plus de 600 inscriptions sur pierres tombales en syriaque et en turc[54], semble confirmer la remarque

49. « Ils parvinrent à la ville de Tangut. Les habitants apprirent la venue de rabban Sauma et rabban Marcos en route vers Jérusalem ; ils se rendirent à leur rencontre avec enthousiasme, hommes et femmes, jeunes gens, adolescents et adolescentes, tant était ardente la foi des gens de Tangut et pures leurs intentions » (*Histoire de mar Yahballaha*, trad. Borbone 2008b, p. 78). Marco Polo donne des informations précises sur la région de Tangut, et aussi à propos de la religion de ses habitants (Marco Polo, *La description du monde*, p. 143). La ville principale de Tangut correspond au site de Qara Qoto (la « Ville noire », 41° 45′ 51″ N, 101° 8′ 36″ E). Des fragments de manuscrits chrétiens en syriaque et vieux-turc y ont été trouvés ; à propos de l'histoire de Tangut, voir Kychanov 2008 ; sur les documents, Yoshida & Chimeddorji 2008.

50. À cause de son aversion contre Yahballaha, qu'il manifesta en l'accusant faussement auprès du Khan Ahmad, dans l'espoir de devenir catholicos à sa place ; voir *Histoire de mar Yahballaha,* trad. Borbone 2008b, p. 85.

51. Pour un examen détaillé des informations sur les chrétiens fournies par Rubrouck, voir Dauvillier 1951-1952 et Pelliot [& Dauvillier] 1973.

52. Rubrouck, *Itinerarium*, chapitre XXVI, § 12, éd. Chiesa p. 134-135, trad. Kappler p. 135.

53. Le nom russe de la région « des sept fleuves », en turc Yeti su, comprenant l'actuel Kirghizistan, et partie du Kazakhstan méridional.

54. Pour un aperçu général, Klein 2004 et Voigt 2014 (on ne comprend pas pourquoi Voigt appelle « ouïghour » la langue de ces inscriptions, à partir du titre : les Turcs de Semirech'e n'étaient certainement pas des Ouïghours). Sur le christianisme de Semirech'e voir Klein 2000. Ces inscriptions, les syriaques et les turques, mériteraient une étude linguistique approfondie. Des détails, notamment dans l'onomastique, suggèrent qu'au mois une partie de ces chrétiens étaient des Sogdiens turcisés. Le lexicographe turc Mahmud Kashghari (XI^e^ siècle) dit à propos de certaines localités

de Rubrouck : un seul évêque est mentionné, et il est arménien[55]. Nous sont restées les pierres tombales de deux archidiacres (Lazar, m. AG 1577, et Sabrišoʿ, m. AG 1616)[56] et de six fils, filles ou femmes d'archidiacres (qui ne sont pas les deux précités). Les archidiacres étaient attachés à un évêque en tant qu'auxiliaires ; on en trouve deux mentionnés sur la stèle de Xi'an, liés à l'église de « Kumdan et Sarag ».

Les tombes de « visiteurs », *saʿorē*, sont au nombre de sept, et onze tombes sont celles de fils, filles et femmes d'un *saʿorā*. Ce titre peut désigner un chorévêque ou l'administrateur d'une église. Il est fort probable que cette deuxième hypothèse soit le cas des personnes mentionnées[57], car parmi les défunts on a deux chorévêques (*korappesqopē*, m. AG 1566 et 1603) et la femme d'un chorévêque (AG 1618 ; le mari porte le même nom que le

du Semirech'e que « les habitants de Balasaghun parlent sogdien et turc. De même le peuple de Talas [...] on entend un marmonnement dans le parler du peuple de toute la région de Argu, qui s'étend de Isbijab à Balasaghun » (al-Kāšgharī, *Dīwān Lughāt al-Turk*, p. 83-84). De son côté, Rubrouck raconte à propos de son étape de novembre 1253 : « Nous y trouvâmes un grand village du nom de Cailac, où il y avait un grand marché et un grand mouvement de marchands [...] Ce pays a été longtemps appelé Orgonum. Il avait sa propre langue et sa propre écriture, mais à présent, il est tout entier occupé par les Turcomans. C'est également dans cette langue que les nestoriens de cette région célébraient leurs offices et écrivaient leurs livres » (Rubrouck, *Itinerarium*, chapitre XXIII, § 7, éd. Chiesa p. 114-117, trad. Kappler p. 126). « Orgonum » de Rubrouck et « Argu » de Kashghari sont la même région, et les deux auteurs se réfèrent à la turcisation des Sogdiens y résidant. Rubrouck pense sans doute au syriaque comme langue des nestoriens, car il la reconnaît comme différente de la langue turque parlée et la réfère à l'ancienne langue du lieu. L'identification d'« Orgonum » avec l'ancienne Urgenč, au Khwarezm, qui s'imposa parmi les commentateurs de Rubrouck à cause d'une très érudite suggestion de Paul Pelliot (Pelliot [& Dauvillier] 1973, p. 115-117), ne peut pas être acceptée, car elle nous conduirait trop vers l'Occident, hors de l'itinéraire parcouru par Rubrouck qui se trouve à ce moment au Semirech'e. Étendre les frontières du Khwarezm jusqu'au lac Issyq-Köl pour ne pas contredire l'autorité de Pelliot nous semble inacceptable, et nous sommes persuadé que le grand savant aurait préféré être lu de façon critique plutôt que servile. L'identification correcte a été proposée par Sergej Kljashtornyj (Kljashtornyj 1964, p. 130-131), suivi récemment par Étienne de La Vaissière (La Vaissière 2004, p. 296-298).

55. Voir Marr 1894 ; la date, 1323, est indiquée dans le texte arménien.

56. Pierres tombales publiées par Chwolson 1897, p. 8 (nº 12) et p. 16 (nº 52). À propos de l'inscription tombale de Sabrišoʿ, il faut noter qu'il s'agit d'une des plus longues en langue syriaque parmi les inscriptions de Semirech'e, ce qui convient à un ecclésiastique de haut niveau : « L'année 1616, qui correspond en turc à l'année du Serpent. Ceci est le tombeau de l'archidiacre Sabrišoʿ, vieillard béni, prêtre excellent ; il se donna beaucoup de peine pour le soin de l'Église. »

57. Voir pour des détails et une bibliographie à ces propos Borbone 2008b, p. 174.

chorévêque mort en 1603, Jean). L'unique périodeute qu'on trouve cité peut être assimilé au chorévêque (*peryodeuṭā*, AG 1578)[58].

Le nombre des « prêtres » *(qaššē, qaššīšē)* est bien plus élevé, environ 100[59]. Il est surprenant qu'il n'y ait aucun diacre *(mšamšānā)* dans les inscriptions tombales de Semirech'e.

Il faut cependant noter que dans tout le corpus actuellement connu des inscriptions tombales syriaques et syro-turques, de Semirech'e à la Chine (territoire önggüt et ville de Quanzhou principalement[60]), on ne trouve qu'un diacre[61]. Pourrait-on expliquer cette absence par le fait que les diacres étaient jeunes, et qu'à l'âge de la mort ils avaient déjà reçu l'ordre sacerdotal ? Ou bien peut-on revenir à ce que disait Rubrouck, que presque tous les enfants mâles étaient ordonnés prêtres – sans avoir reçu les ordres mineurs ? Dans les inscriptions tombales des prêtres du Semirech'e, il y en a quatorze où le défunt est dit « jeune, garçon », *ʿlaymā* ; mais il s'agit d'une quantité limitée par rapport au total d'environ cent. On peut citer un autre indice : un *rab ḥaylā* « chef d'armée, gouverneur militaire » défunt était aussi *qaššīšā*, peut-être car il avait été ordonné dans son très jeune âge, avant d'entrer dans la carrière militaire, qu'on aurait pensé ne pas convenir à un prêtre[62].

58. Dauvillier (dans Pelliot [& Dauvillier] 1973, p. 72-73) cite les « visiteurs » du Semirech'e pour démontrer qu'au XIII^e^ siècle la charge de *sāʿōrā* remplace les chorévêques, qui « ont disparu » en conséquence d'une « réforme » enregistrée dans le *Nomocanon* de ʿAbdišoʿ bar Brika (éd. et trad. Assemani, p. 282-286 [texte], p. 119-123 [traduction]) qui donc, dit-il, s'était étendue aux provinces « de l'extérieur ». Les citations dans ces trois inscriptions rendent faible cette reconstruction, car elles montrent au contraire que la « réforme » ne s'était pas étendue à l'Asie centrale, et que les « visiteurs » de Semirech'e étaient des administrateurs et non des chorévêques. Tandis qu'à peu près à la même époque, le père de rabban Sauma, Šiban, fut *saʿorā* « administrateur » de l'église de Khanbaliq en Chine, son fils rabban Sauma fut ordonné *saʿorā* « visiteur, chorévèque » par le catholicos mar Denḥa en Mésopotamie, où évidemment la réforme citée par Dauvillier s'appliquait (voir *Histoire de mar Yahballaha,* trad. Borbone 2008b, p. 65, 77, 174). Le titre de rabban Sauma se trouve reproduit en mongol *(saġura)* dans la lettre du Khan Arghun à Philippe le Bel de 1289 (Mostaert & Cleaves 1962, p. 17).

59. Pour mieux apprécier ce calcul, il faut considérer que sur environ 600 pierres tombales pas moins de 250 sont les pierres de tombes de femmes.

60. Pour une introduction aux inscriptions syro-turques de Chine, voir Niu, Desreumaux & Marsone 2004.

61. Il s'agit d'une inscription önggüt, publiée par Gai Shanlin (Gai 1992, image 157-8) et traduite per Niu Ruji (Niu 2010, p. 173-174). De l'inscription il ne reste que l'estampage fait par Gai Shanlin.

62. Chwolson 1890, p. 24 (n° 83) : « L'année 1583 [=1271/2], c'était [l'année du] Singe. Ceci est le tombeau de Sauma, prêtre et chef d'armée, vieillard béni, prince [*ʾmyr*]

On a en outre six « chefs de l'église », *reš ʿedtā* (et deux fils d'un *reš ʿedtā*) ; il s'agit d'une charge administrative (intendant, économe) qui peut être assignée à un laïc aussi[63]. En effet, dans un cas l'inscription dit que le *reš ʿedtā* défunt était aussi prêtre, signifiant sans doute ainsi que normalement un « chef de l'église » ne l'était pas. Bien que les données soient limitées, la prépondérance des prêtres est frappante, ainsi que la rareté d'autres degrés du clergé, supérieurs ou inférieurs. Archidiacres et chorévêques devaient être les plus hauts responsables en charge dans ces communautés, en attendant la rare visite d'évêques que Rubrouck évoquait[64]. Ils étaient prêtres mais non moines et ils n'avaient pas de consécration épiscopale, donc ils se mariaient, comme on le voit dans les inscriptions. Il faut souligner aussi qu'aucune mention n'est faite dans les inscriptions de Semirech'e de moines ou de monastères[65]. On reviendra plus tard sur cette riche documentation.

Un témoignage de l'effort de faire venir en Asie centrale des membres du clergé de l'« Occident », intéressant mais négligé à cause de son unicité et du manque de données qui puissent le confirmer, vient de l'*Histoire de mar Yahballaha*. Les rois des Önggüt demandent aux deux moines pèlerins vers Jérusalem : « Pourquoi abandonnez-vous notre terre pour aller en

renommé, fils du chef d'armée Georges. Que notre Seigneur associe son esprit avec l'esprit des Pères saints pour l'éternité. » On voit qu'un autre terme à nuance militaire, « émir, prince », se lit dans l'inscription. Quatre « chefs d'armée » sont cités dans les inscriptions. On a en outre deux fois un *sipahsalar*, « chef de soldats », mot d'origine iranienne ; il s'agit sans doute du même personnage : en AG 1573 il est cité comme fils de la défunte, et en AG 1624 comme père d'une autre défunte.

63. Voir Assemani 1728, p. 846-847. Du fait que l'archidiacre Gabriel (Jilie) est qualifié de *reš ʿedtā* dans la stèle de Xi'an, Assemani (p. 846) conclut que chez les « nestoriens » cette charge équivaut à celle d'archidiacre. Mais ce n'est pas le cas dans les inscriptions de Semirech'e. Sans doute aussi le *ʾpyṭrwpʾ/epitropā* qui se trouve deux fois est assimilable à la charge du *reš ʿedtā*.

64. Pour ce qui concerne la Chine, un métropolite résidait à Khanbaliq aux environs de 1240 : rabban Sauma y reçut « la tonsure par le saint père, l'évêque mar Georges, le métropolite » (*Histoire de mar Yahballaha,* trad. Borbone 2008b, p. 67-68). Bayniel, le père de Marcos qui deviendra mar Yahballaha, était l'archidiacre de Koshang, une des villes des Önggüt (qui correspond sans doute au site de Olon Süme-in Tor : 41° 57′ 35″ N, 110° 29′ 06″ E). Il était donc le plus haut en charge dans l'Église d'Orient en territoire önggüt.

65. L'*Atlas catalan* d'Abraham Crescas (1373) mentionne un « monastère arménien » en Semirech'e, c'est-à-dire au Kirghizistan actuel, près du « Lac chaud » (Issyq-Köl) : « Lo loch qui s appella Ysicol. En aquest loch és I monestir de frares ermenians on, segons que s diu, és lo cors de sent Mathei apòstol e evangelista » (voir Klein 2003). Il s'agit probablement de la raison de la présence de l'évêque arménien mort en 1323.

Occident ? Nous avons le souci de faire venir ici des moines et des pères de l'Occident ; comment pourrons-nous vous permettre de partir ? »[66]

Le roi, c'est-à-dire le pouvoir politique

Dans les récits légendaires de conversion le roi est déterminant ; avec lui ses sujets deviennent des « brebis dans la bergerie du Christ », comme le dit Barhebraeus. Le *Livre de la Tour* préfère montrer les sujets qui, après leur roi, boivent le lait « consacré » par les prières qu'il a prononcées et le signe de la croix qu'il a tracé sur la coupe. Il est tentant d'interpréter ce rituel comme une assomption des fonctions sacerdotales par le roi, qui deviendrait un roi-prêtre, et à partir de là le passage au « Prêtre Jean » apparaît immédiat[67]. Mais le récit ne permet aucune surinterprétation : il ne s'agit pas d'un « rituel chamanique » d'aspersion du lait[68], mais d'une imitation du rituel de la consécration des mystères qui semble ne pas scandaliser ni l'auteur, ni le métropolite. De toute façon, Barhebraeus omet cet épisode et préfère dire que le roi apprit des marchands que le baptême était nécessaire pour la perfection de la foi, et donc s'adressa immédiatement aux autorités ecclésiastiques.

Si, à la suite d'un miracle qui lui a sauvé la vie, un roi peut convertir son peuple avec lui-même, les choses sont bien différentes quand des missionnaires entrent dans le territoire d'un souverain non chrétien et doivent négocier leur présence. Le cas de la mission en Chine, comme la stèle de Xi'an la raconte, montre par exemple que dans un pays de profonde et ancienne culture et civilisation le but d'en convertir le souverain n'était pas faisable ni même imaginable, et on devait plutôt obtenir sa tolérante bienveillance et son autorisation pour prêcher[69]. Bien entendu, la négociation avec le pouvoir pour garantir sa propre existence est typique de l'Église d'Orient aussi dans ses territoires d'origine, car aucun des empires sous lesquels elle vécut n'était chrétien, et ils furent parfois, sinon toujours, en principe adversaires du christianisme.

L'attitude des missionnaires est donc en général caractérisée par le désir de montrer qu'ils sont les plus fidèles parmi les sujets, toujours prêts à « prier pour le bien du roi », et qu'il y eut d'illustres personnages chrétiens

66. *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Borbone 2008b, p. 72.

67. On sait bien que ce personnage légendaire a été identifié, entre autres, à un roi d'Asie centrale.

68. Le texte arabe dit clairement que le lait est « mis devant », non pas aspergé « sur » la croix et l'évangile.

69. Pour obtenir ce succès, dans le cas de la mission en Chine à l'époque Tang, les liens plus ou moins étroits avec la cour de Perse se montrèrent très importants.

qui agirent pour le bien de l'État. On trouve ce thème dans la stèle de Xi'an et aussi dans le récit de la stèle de Sirgis/Ma Qingxiang.

Une source indirecte, c'est-à-dire ne provenant pas de l'Église d'Orient mais d'un ambassadeur, missionnaire, explorateur – espion aussi si l'on veut – envoyé par le pape Innocent IV (r. 1243-1254) en Mongolie nous montre les « chrétiens » résidant à la cour du Grand Khan Güyük (r. 1246-1248) nourrissant l'espoir de le convertir. Il s'agit de Jean de Plancarpin, qui raconte :

> « [Güyük] est sage, très astucieux, les mœurs graves. Personne ne l'a vu rire pour un rien ou agir de manière légère ainsi que nous l'ont rapporté les chrétiens qui demeurent régulièrement à ses côtés. Ces chrétiens qui font partie de son entourage sont d'ailleurs convaincus qu'il se fera chrétien, et en veulent pour preuve la manière dont il tient auprès de lui des clercs chrétiens, dont il pourvoit à leurs dépenses, ou la chapelle chrétienne installée devant sa grande tente où l'on chante au vu de tous, et où l'on sonne les heures régulièrement à la manière grecque, en frappant sur une planche en bois, et ce quelle que soit la foule des Tartares ou des autres personnes qui se trouvent aux alentours, attitude qu'en revanche les autres chefs tartares ne suivent guère. »[70]

Une présence chrétienne active à la cour de Güyük est attestée aussi par Barhebraeus, qui nous renseigne à ce propos dans ses deux chroniques en syriaque et en arabe. Les deux narrations diffèrent de façon frappante. Le texte de la *Chronique syriaque* est plutôt bref[71] :

> « Et comme Qadaq le chrétien dès le commencement était à son service en tant que secrétaire et administrateur, Güyük aussi était un chrétien convaincu. À son époque la corne des chrétiens s'éleva beaucoup ; son camp était plein de d'évêques, prêtres et moines. »

Dans la *Chronique arabe* les mêmes informations s'accroissent de détails importants :

> « Un grand émir du nom de Qadaq avait la position d'*atabeg* de Güyük Khan ; il était baptisé et croyait au Christ. Il avait comme collègue dans ce service un autre émir du nom de Činqaï. Les deux, qui étaient amiables

70. *Histoire des Mongols*, p. 156-157. Il est à noter que Plancarpin parle de « chrétiens » à la cour mongole, et non de « nestoriens ». Les « nestoriens » sont pour Plancarpin parfois une « secte » chrétienne (à laquelle appartiennent les Ouïghours, nous dit-il), parfois un des « peuples vaincus par les Tartares » (voir trad. Tanase, p. 90, 119). À propos de la chapelle installée près de la tente royale, voir Borbone & Orengo 2010.

71. *Chronique syriaque*, p. 481.

> envers les chrétiens, suscitèrent la faveur de Güyük, de sa mère et de sa famille pour les métropolites, les évêques et les moines. L'empire devint donc chrétien, et s'éleva le statut des nations qui tiennent cette croyance, parmi les Francs, les Russes, les Syriens et les Arméniens, jusqu'au point que les Mongols et les autres peuples qui vivaient parmi eux prirent à se saluer avec l'expression *barekmar*, qui est une phrase syriaque qui signifie "Monseigneur, bénissez-moi !" »[72]

La prétendue conversion de Güyük ne laissa d'autres traces que les documents précités. Toutefois, l'intégration des prêtres chrétiens dans le rituel de la cour de son successeur, Möngke (r. 1251-1299), est attestée par Rubrouck, par exemple quand il raconte les événements d'un jour de fête : le Khan décide de tenir sa cour dans un jour choisi comme propice par ses devins, mais aussi par les prêtres « nestoriens » ; ensuite ces prêtres chantent, prient pour lui et bénissent sa coupe[73].

Le cas historique le mieux connu d'un roi turc chrétien est celui du prince Georges des Önggüt, que le scribe d'un précieux manuscrit daté de 1294 définit ainsi :

> « Illustre parmi les guerriers, héros parmi les combattants, Georges, le roi glorieux des chrétiens, qui est appelé aussi Gaotangwang, roi des Önggüt. »[74]

Ce héros du christianisme « nestorien » en devient perméable aux sollicitations de l'évêque catholique de Khanbaliq, Jean de Montcorvin, qui prétend l'avoir « converti » au catholicisme, alors qu'en même temps il bâtit des salles d'études de classiques confucéens, et manifeste de l'intérêt pour le taoïsme[75]. Mais en réalité, c'est pour sa sœur Sara que le livre, un

72. *Chronique arabe*, éd. Pococke p. 321 (trad.), p. 490-491 (texte) ; éd. Sālḥānī p. 257. Sur cette salutation, adoptée par Hülegü dans sa lettre au roi saint Louis, voir Borbone 2015. À propos des deux « atabegs » de Güyük, Qadaq et Činqaï, voir Rachewiltz *et al.* 1993.

73. Le point de vue de Rubrouck étant bien différent de celui de Plancarpin ; il parle de « nestoriens » et non de chrétiens : « [...] ce même jour, Möngke khan avait fait un banquet. Il a coutume, en de tels jours déclarés fériés par ses devins, ou quelquefois sacrés par les prêtres nestoriens, de tenir sa cour. Ces jours-là, viennent d'abord les prêtres chrétiens, avec leurs ornements : ils prient pour lui et bénissent sa coupe. Après leur départ, viennent les prêtres sarrasins qui font de même. Après eux, viennent les prêtres idolâtres qui font de même » (Rubrouck, *Itinerarium*, chapitre xxix, § 15, éd. Chiesa p. 170-172, trad. Kappler p. 152).

74. Voir Borbone 2003 (il s'agit du ms. Vat. syr. 622).

75. Voir à propos du roi Georges les articles de Li Tang et de Takashi Osawa & Hidemi Takahashi dans ce volume, avec bibliographie.

magnifique évangile écrit à l'encre d'or sur papier bleu foncé, a été copié. Le scribe nous la présente ainsi :

> « La juste, illustre, laborieuse dans l'observance des commandements de l'Évangile et dans la progression dans la piété, concurrente de ses compagnes de naissance royale, Onesimos, la chaste Hélène, la juste Fébronie, Mélanie et ses saintes compagnes : Sara la chrétienne, dite Eroghul. »

Les témoignages à propos du plus grand succès de l'évangélisation du côté féminin des classes princières turco-mongoles, plutôt que masculin, sont nombreux. Il faut dire aussi que la législation de Gengis Khan ne prévoyait pas pour les souverains et les membres les plus importants de la maison royale la possibilité de se convertir à une autre religion que la « tradition des pères », même si pour chaque religion et chaque savant était prescrit le respect. Mais pour les dames, royales aussi, la liberté était bien plus ample, et la présence de nombreuses « reines » mongoles chrétiennes, kereit dans la plupart, en territoire d'Iran et Mésopotamie sous domination mongole, fournit aux Églises chrétiennes en ces territoires une aide constante. La mission vers l'Orient eut donc des conséquences positives pour l'Église dans sa patrie[76].

Apprendre le christianisme

Le roi sauvé de la tempête, rentré dans son camp s'adresse aux marchands chrétiens pour se renseigner à propos du christianisme. Plus précisément, il s'agit d'en connaître « la religion [...], la prière et livre de la loi ». Le premier aspect, le plus abstrait et le plus conceptuel pour ainsi dire, dans la suite de la narration semble surpassé par les autres, la prière et la « loi », qui équivaut sans doute aux « mœurs » (syr. *ʿyādē*, arabe *šarīʿa*).

Langue et écriture

Les prières que le roi apprend sont au nombre de trois[77], et il est intéressant que dans les manuscrits du *Livre de la Tour* en arabe leurs *incipit* syriaques sont écrits en alphabet syriaque. Pour prier il faut apprendre une langue nouvelle et aussi une nouvelle écriture. L'instruction devient donc non seulement religieuse et théologique, mais aussi linguistique et

76. Voir Ryan 1998.

77. Ces prières syriaques correspondent au *Pater noster*, *Te deum* et *Trisagion* : rien de particulièrement « nestorien », on peut dire.

graphique[78]. Si le rituel de prière pouvait se contenter d'un apprentissage réduit à l'acquisition « par cœur » de certains textes[79], pour rejoindre un niveau de connaissance plus haut de la religion chrétienne les textes doivent être compréhensibles aux convertis. Donc la traduction est une activité qui caractérise la mission, à côté de l'enseignement d'une langue et d'une écriture, qui peut se limiter à l'apprentissage de formules, sans aboutir à la connaissance active de la langue.

Il existe de nombreux fragments de traductions du syriaque en sogdien et turc, et en chinois aussi pour ce qui concerne l'époque Tang, qui dérivent d'une activité visant la diffusion de textes liturgiques, ascétiques, hagiographiques, exégétiques chez les chrétiens d'Asie centrale[80].

Dans le cas des traductions en chinois de l'époque Tang, il faut considérer aussi une autre raison : la nécessité pour la cour chinoise de comprendre le message de la nouvelle religion, afin de se rassurer à propos de la permission de la prêcher en Chine. La transposition en chinois de nombreuses idées et conceptions chrétiennes comporta un travail complexe d'inculturation, et dans le jugement de quelques critiques, il en résulta une « dénaturalisation » de la religion chrétienne[81]. Pour ce qui concerne les peuples des steppes, le manque de leur part d'une culture littéraire, philosophique et religieuse aussi articulée que la culture chinoise ne comporta apparemment pas de difficultés majeures[82].

78. Il ne faut pas oublier que la musique aussi avait son importance, comme les prières ne sont pas simplement récitées, mais plutôt chantées.

79. On peut mentionner la satisfaction qu'exprime le catholicos Timothée Ier en écrivant que le *Trisagion* est récité de la même façon, en syriaque bien entendu, « dans toutes les régions de la Babylonie, de la Perse et de l'Assyrie, et dans toutes les régions de l'Orient, ainsi que chez les Indiens, chez les Chinois, chez les Tibétains et les Turcs et donc tout le territoire soumis au trône patriarcal [...] c'est-à-dire dans des régions diverses et variées par les peuples et par les langues » (Bidawid 1956, p. 117).

80. Voir les articles de Max Deeg, de Chiara Barbati et de Peter Zieme dans ce volume. Ces fragments, associés à d'autres contenant des textes en syriaque, ont été découverts pour la plus grande partie à Turfan. Bien que presque jamais datés, et qu'aucun manuscrit complet ne nous soit conservé, il s'agit d'une documentation imposante, à laquelle l'accès est maintenant facilité grâce à la publication des catalogues édités par Erica Hunter et Mark Dickens (Hunter & Dickens 2014) pour le syriaque, et par Nicolas Sims-Williams (Sims-Williams 2014) pour le sogdien.

81. Une interprétation sans aucun doute forcée, qui ne rend pas justice à un effort intellectuel si remarquable ; voir Nicolini Zani 2006.

82. Cependant il ne faut pas oublier les nombreux témoignages à propos de la difficulté de la part des chrétiens d'Orient de comprendre quelles étaient la religion et la conception de dieu qu'avaient les Mongols, par exemple. Ainsi s'exprime l'Arménien Kirakos de Ganǧak (c. 1200/1202-1271) : « [Les Mongols] ne professaient aucun culte,

L'écriture, de son côté, devient une marque d'identité religieuse : les Sogdiens manichéens emploient une écriture différente par rapport à leurs compatriotes chrétiens, qui à leur tour recourent parfois à une écriture syriaque qui fut, comme nous l'avons dit, reprise par les Turcs chrétiens[83].

Une magnifique stèle önggüt, daté du 13 juillet 1327, peut bien représenter le cas : il s'agit d'une bilingue, où la commémoration du défunt, « Abraham Tömüräs, gouverneur de la préfecture de Jingzhaofu », est écrite en turc et en chinois, mais sur trois colonnes, car le texte turc y est deux fois présent, en écriture syriaque et en écriture ouïghoure[84]. Le gouverneur Abraham et sa famille exhibaient donc leur identité chrétienne par la croix qui surmonte les textes et aussi grâce à l'emploi de l'écriture syriaque – l'écriture, il faut souligner, non la langue.

En effet, l'emploi d'une écriture n'implique pas nécessairement la connaissance, active ou passive, superficielle ou profonde, de la langue à laquelle elle se rattache. Si l'on exclut les formules liturgiques dans quelques *incipit* (« Au nom du Père, [...] Amen [...] », etc.), la *langue* syriaque est absente de toutes les inscriptions en écriture syriaque du territoire önggüt et de Chine (Quanzhou[85], Yangzhou[86]) qui ont été conservées : elles sont en turc exclusivement[87]. L'ignorance, ou la faible connaissance de la langue syriaque parmi les chrétiens önggüt est confirmée, outre l'épigraphie[88], par le catholicos mar Yahballaha. Quand il était le jeune Marcos, fils de l'archidiacre de Koshang, il « était plus instruit que ses

ne connaissaient aucune cérémonie religieuse ; cependant ils avaient le nom de Dieu à la bouche dans toutes les occasions. Invoquaient-ils ainsi Dieu, l'Être existant par lui-même, ou quelque autre divinité ? C'est ce que nous ignorons, et ce qu'ils ne savaient pas sans doute eux-mêmes » (Dulaurier 1858, p. 58).

83. Des exceptions remarquables existent, bien qu'elles soient rares : par exemple le psautier syriaque en écriture ouïghoure très récemment publié par Mark Dickens et Peter Zieme (Dickens & Zieme 2014).

84. Ce qui a fait que son premier déchiffreur, Niu Ruji, définit cette stèle comme « trilingue ». La stèle est reproduite sur la couverture du présent ouvrage ; transcription, et traduction en français dans Niu 2010, p. 162-167 : voir aussi Halbertsma 2015, p. 459-466.

85. Voir Franzmann 2013.

86. Voir Geng, Klimkeit & Laut 1996 ; Geng 2003.

87. Pour ce qui concerne les inscriptions de Mongolie-Intérieure, il s'agit de la langue turque des Önggüt, dont Atwood décrit quelques particularités phonétiques à partir surtout des transcriptions onomastiques en chinois (Atwood 2014, p. 515).

88. Voir Borbone 2008c.

[trois] frères dans la doctrine ecclésiastique »[89]. Cependant, au moment d'être élu comme catholicos, il voulut refuser en disant : « [...] Je n'ai aucune compétence dans votre langue syriaque, ce qui me paraît indispensable ! »[90]

En conséquence de ces considérations, on peut croire que les Naïman, les Kereit, outre les Önggüt, qui entrèrent dans la confédération mongole de Gengis Khan, étaient de quelque façon familiarisés avec l'écriture syriaque. Cependant, ce fut l'écriture ouïghoure que Gengis Khan choisit pour être la langue de son État. Selon l'histoire rapportée par le *Yuanshi*, Gengis Khan voulut apprendre l'écriture ouïghoure à ses fils, leur donnant pour maître un scribe ouïghour du nom de Tatar Tong'a, qui avait été au service des Naïman[91]. On ne discutera pas ici de l'historicité de cette tradition ; nous nous limitons à observer que si peut-être l'écriture syriaque eut des chances de devenir l'écriture de l'Empire mongol, ce fut probablement son statut « religieux » qui incita Gengis Khan à préférer un alphabet à statut « civil » et administratif tel celui de l'écriture ouïghoure[92].

L'instruction

On peut donc se poser la question : comment pouvait-on être instruit dans la « doctrine ecclésiastique » sans bien connaître le syriaque ? D'un côté, on pourrait dire que l'étude se faisait à l'aide de traductions ; de l'autre, que cette instruction devait être d'une ampleur limitée, et le niveau des connaissances du clergé local plutôt bas. On pourrait le soutenir à partir d'une déclaration de Rubrouck, très souvent citée :

89. *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Borbone 2008b, p. 69. Juste après ces mots, malheureusement, le texte syriaque est lacuneux.

90. *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Borbone 2008b, p. 81. Barhebraeus, qui connut mar Yahballaha et l'apprécia beaucoup, nous le confirme : « Mar Yahballaha, encore que peu qualifié pour ce qui concerne la doctrine et la compétence dans la langue syriaque, est une personne d'un bon naturel, pleine de crainte de Dieu, qui montre beaucoup d'affection pour nous et pour notre peuple » (*Chronique ecclésiastique*, t. III, col. 453-454). Mar Yahballaha était bien entendu capable d'écrire en syriaque : ses salutations émouvantes se trouvent sur les deux lettres en arabe qu'il envoya aux papes Boniface VIII (en 1302) et Benoît IX (en 1304 ; voir Bottini 1992). Une étude très riche et importante sur le sujet des langues des peuples christianisés et le syriaque en tant que langue de l'Église est celle de Hage 1978.

91. Bosson 1995, p. 89 ; voir aussi Atwood 2004, p. 99.

92. Ce statut peut se déduire du fait que l'écriture ouïghoure était employée par des chrétiens (cf. les cas cités du psautier syro-ouïghour et des inscriptions önggüt chrétiennes où elle se trouve à côté de l'écriture syriaque) : on peut donc la considérer comme neutre du point de vue religieux.

> « Les nestoriens ici ne savent rien. Ils disent en effet leur office et ont des livres saints en syriaque, mais ils ignorent cette langue, et ils chantent comme chez nous font les moines qui ignorent le latin. »[93]

Si on lit cette phrase dans son contexte plus ample, on voit que Rubrouck rencontra des « nestoriens » capables de soutenir un débat avec les musulmans et les bouddhistes en présence du Grand Khan, et bien qu'il ait critiqué leur stratégie dans la discussion, il dit n'avoir rien à reprocher au contenu de leur discours, qu'en outre ils ont mis par écrit. Il faut donc considérer cette remarque simplement comme applicable aux moines ignorants, qu'on trouvait à l'époque en Asie centrale comme en Europe.

Il est vrai cependant que nous n'avons pas de témoignages explicites d'une créativité intellectuelle de l'Église d'Orient en Asie : la littérature exégétique, par exemple, est principalement une littérature de traduction, et créativité et originalité consistent surtout dans l'effort de comprendre et de transposer d'une langue à l'autre des idées, plutôt que dans une production culturelle originale.

Quelques indices néanmoins peuvent être cités. L'ouvrage exégétique dit *Gannat Bussāmē* (« Jardin des délices », vers 900) est attribué à un « exégète des Turcs » *(mpašqānā d-ṭurkāyē)* : s'agit-il d'un Turc, ou plutôt d'un exégète qui prêchait aux Turcs ?[94]

Quoi qu'il en soit, nous savons qu'il y avait des « exégètes » parmi les chrétiens de Semirech'e. En effet, pour ce qui concerne ces communautés, la situation par rapport à la connaissance du syriaque est bien différente de celle de Mongolie-Intérieure et de la Chine, où seule la langue turque est attestée ; ici on trouve une certaine quantité de textes épigraphiques en syriaque, et parfois aussi en bon syriaque[95].

Les mots appartenant au champ sémantique de l'instruction sont nombreux dans les épitaphes.

En commençant par les « exégètes » *(mpašqānē)*, on en trouve trois, et comme l'un d'entre eux est le fils d'un exégète, il y en a quatre en tout. Leurs épitaphes sont parmi les plus longues et les plus riches. Nous en donnons un exemple, dans la traduction de François Nau :

93. Rubrouck, *Itinerarium*, chapitre XXVI, § 12, éd. Chiesa p. 132-133, trad. Kappler p. 135.

94. Voir l'article de Mark DICKENS dans ce volume.

95. Les anomalies les plus fréquentes par rapport à la langue syriaque classique concernent la concordance du genre grammatical – on sait que les langues turques, mais aussi le persan, ne connaissent pas cette catégorie – et l'expression du rapport génitival.

> « En l'année 1627 [= 1316], qui est l'année du Dragon, en turc Lu. Ceci est le tombeau de Šliḥā, exégète célèbre et professeur [*mdaršānā*], et il a illuminé tous les monastères par[96] la lumière ; fils de Pierre, exégète illustre de la sagesse. Sa voix résonne comme la trompette. Que Notre-Seigneur associe son esprit glorieux aux justes et aux Pères ; que toute délice lui soit attribuée. »[97]

La troisième inscription d'un exégète est intéressante pour deux raisons : du point de vue artistique, elle est probablement la plus originale et la plus belle des pierres tombales du corpus (elle vient d'Almaliq)[98] ; deuxièmement, son bref texte contient un synonyme apparemment grec du mot syriaque *mpašqānē*, c'est-à-dire *ʾksgysṭʾ* : « En l'année 1613 d'Alexandre [= 1301/2], s'en alla et sortit de ce monde[99] Nestoris, *mpašqānā eksegesta*, fils de Karya Benyamin. » Ce mot n'est jamais attesté dans les vocabulaires syriaques.

Ces commentateurs se trouvent au plus haut niveau de l'instruction en Semirech'e, et ils ne sont pas nombreux. Plus nombreux sont les enseignants dits *malpānā* : au nombre de cinq, et nous avons en outre six fils et filles d'un *malpānā*.

Un autre mot qui désigne un enseignant, beaucoup plus fréquent que *malpānā*, est le terme sogdien féminin *quštānč*, « maîtresse, enseignante », qui revient dix-neuf fois. Une activité didactique accomplie principalement

96. « Monastères » : conscient de l'absence de monastères au Semirech'e, Chwolson avait déjà proposé d'interpréter ici « églises », ce qui est fort plausible si l'on tient compte de l'inscription présentée dans la note suivante ; « avec » : Nau traduit « dans », mais il n'y a aucune raison de rendre le *b-* instrumental syriaque comme locatif.

97. Nau 1913, p. 21. Inscription publiée la première fois par Chwolson 1890, p. 55-56 (n° 27). Ce texte peut être comparé à celui d'une autre épitaphe : « En l'année 1639, qui est l'année du Dragon, en turc Lu. Ceci est le tombeau de Paṣḥā, exégète célèbre et professeur, et il a illuminé toutes les églises avec la lumière illustre de la sagesse. Que Notre-Seigneur associe son âme avec les saints » (Chwolson 1890, p. 69 [n° 39]).

98. Publiée par Kokovtsov 1907, p. 429 (n° 1). La pierre est conservée au musée de l'Hermitage, n° inv. SA 14296, mais non exposée. On la trouve souvent dans des expositions temporaires ; voir par exemple Roxburg 2005, p. 63 (exposition à Londres, Royal Academy of Arts, 22 janvier – 12 avril 2005). Les pierres d'Almaliq (qui correspond de nos jours à Ghulja, Xinjiang), publiées par Kokovtsov de 1905 à 1909, sont très souvent plus décorées et plus riches que les autres.

99. Cette expression *(ʿnad wa-npaq men ʿalmā hanā)* est typique des épitaphes d'Almaliq. Leur qualité artistique, combinée avec ces caractéristiques littéraires, résulte sans doute d'un milieu assez cultivé.

par des femmes aurait donc eu lieu dans ces communautés, mais il est difficile d'en préciser le contenu et la fonction[100].

Comme on peut s'y attendre, les écoliers sont plus nombreux encore : on compte plus de quarante *eskolāyē*, toujours au masculin – on peut se demander ce qu'enseignaient les dames *quštānč*, si elles n'avaient pas étudié ; on pourrait développer aussi des considérations sur la mortalité des étudiants[101].

La tâche des *malpānē*, au Semirech'e comme ailleurs, était probablement l'enseignement de base : le Nouveau Testament et « David », c'est-à-dire les Psaumes. Quelques documents d'Asie centrale nous le démontrent : outre le psautier syro-ouïghour cité, un psautier sogdien a été découvert[102], et un autre moyen-perse[103] ; un exercice d'écriture sur ostracon trouvé à Pendjikent[104] est une copie de psaumes, et enfin les deux inscriptions trouvées en Mongolie en 2014[105], où les Psaumes 68(67),5 et 125(124),2 sont cités. Dans ce cas, il est à noter que les très petites variantes par rapport au texte de la Peshitta, qui n'ont aucun équivalent dans les manuscrits connus, sont typiques d'une citation par cœur et dérivent sans doute du fait que celui qui a écrit ou dicté le texte le connaissait par cœur[106].

Les livres

En revenant à notre roi turc converti, le récit dit qu'il obtint un livre de l'évangile des marchands dans son campement. On sait que chaque église doit posséder un évangile et une croix, donc on peut imaginer combien de

100. Pelliot le premier signala la signification de ce mot : Pelliot 1914a.

101. La cause de la mort du défunt n'est indiquée que dans dix épitaphes, où elle est toujours la même : *mawtānā*, la peste. Ces stèles son datées des AG 1649-1650, c'est-à-dire une période de 1337 à 1339. Les stèles portant cette date, avec ou sans mention de la peste, sont au nombre de vingt-six ; deux écoliers seulement sont mentionnés parmi les défunts de cette période. Il s'agit du passage de la peste noire, qui de la Chine arriva jusqu'à l'Europe ; voir Biraben 1975, p. 48-51.

102. Voir Sims-Williams 2014, p. 7-53.

103. Voir Durkin-Meisterernst 2006 ; en général sur les Psaumes à Turfan voir Dickens 2013b. Lectionnaires et bréviaires sont également documentés. Les fragments liturgiques syriaques d'Asie centrale sont les plus anciens témoignages de ce type de livres, car les manuscrits du Moyen-Orient sont généralement plutôt récents ; voir Hunter 2012, et l'article de Natalia Smelova dans ce volume.

104. Voir Paykova 1979 et Pajkova 1981.

105. Voir l'article de Takashi Osawa & Hidemi Takahashi dans ce volume.

106. Voir Dickens 2013b. Le missionnaire Jean de Montcorvin suivit la même méthode, en traduisant avant tout dans la langue « tartare » le Nouveau Testament et les Psaumes ; voir l'article de Takashi Osawa & Hidemi Takahashi dans ce volume, p. 270.

ces livres devaient se trouver en Orient[107]. Cependant, comme nous l'avons dit, la documentation manuscrite locale est fragmentaire. Pour ce qui concerne les livres en syriaque, les fragments laissent penser que les livres produits localement étaient très proches de la tradition codicologique syriaque de Mésopotamie dans la mise en pages et l'emploi des rubriques et des décorations graphiques, mais les fragments ne disent presque rien de la structure des cahiers, et on en sait encore moins sur les reliures[108].

La production de manuscrits sur place n'était pas la seule source de livres pour les chrétiens d'Asie centrale et de Chine. La bibliothèque John Rylands de Manchester conserve un manuscrit syriaque biblique-liturgique copié d'un livre qu'un Chinois musulman montra aux pères jésuites de Pékin en 1725. Il disait que ce vieux livre sur parchemin appartenait à sa famille dès l'époque de la conquête de la Chine par Gengis Khan (environ 1220). Les pères jésuites comparèrent l'original et sa copie, qu'ils trouvèrent bien correcte et qu'ensuite ils envoyèrent en Europe. Le fait que le manuscrit était en parchemin serait suffisant à démontrer que le livre provenait de l'Occident syriaque[109] ; le colophon recopié nous le confirme, car on y lit la date de l'original, calculée selon l'ère d'Alexandre et aussi selon celle des « Ismaélites », qui correspond à 753/3, et le lieu d'origine du copiste, près de Nisibe.

On peut suggérer, en outre, que les modèles des croix triomphales qui décorent la stèle önggüt du commandant Yawnan (m. 1253)[110] et les deux blocs en pierre retrouvés sur le site d'un temple bouddhique à Fangshan

107. Voir Dickens 2009 à propos des manuscrits bibliques.

108. Voir Dickens 2013a et Hunter & Dickens 2014.

109. Ce manuscrit, qui eut comme propriétaire entre autres Sylvestre de Sacy (voir Silvestre de Sacy 1831) avant d'arriver à être le n° 4 des manuscrits syriaques de la bibliothèque « John Rylands », contient les Livres prophétiques, les Psaumes et les Cantiques, avec indications liturgiques. Copié par un Chinois que ne connaissait pas la langue syriaque, il peut être considéré comme une sorte de fac-similé. Du point de vue codicologique, il s'agit d'un livre chinois, sur papier fin, les pages formées par des feuilles pliées en deux ; voir Coakley 1993, p. 120-123. Il y a un autre exemple d'un livre biblique sur parchemin, datant du XIII^e siècle, arrivé en Chine probablement à la même époque et revenu en Europe grâce à des jésuites : il s'agit de la « Bible de Marco Polo » (Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 3 capsula I). Le livret – une bible latine – ne fut sans doute pas porté en Chine par Marco Polo, mais plutôt par un missionnaire franciscain. À l'occasion de la récente restauration du manuscrit, un recueil bilingue (italien-chinois) d'articles de codicologie, philologie et histoire concernant le manuscrit et les missions occidentales en Chine a paru : *In Via in Saecula* 2012.

110. Voir Hamilton & Niu 1994 ; fréquemment reproduite ; une très fidèle image en couleur se trouve dans Halberstma 2015, p. 549.

(房山), près de Pékin, ont été les images de ce type dans des manuscrits (sans doute liturgiques ou bibliques) provenant de l'Occident syriaque[111].

Les mœurs et le rituel

Les récits dont nous sommes partis mettent l'accent sur un grave problème : le nomadisme du peuple turc ne comportant pas d'agriculture, blé et raisin sont absents de leur alimentation. Il en résulte que la célébration des « mystères » y est difficile, sinon impossible. En outre, leur régime alimentaire ne permettrait pas de jeûner selon les règles de l'Église[112].

Le problème de l'inculturation, qui se pose dans le cas du christianisme d'époque Tang au niveau de la transposition de concepts philosophiques et théologiques dans un milieu culturel tout à fait différent, se présente ici dans une forme apparemment plus concrète et pratique.

La solution proposée par le catholicos au métropolite apparaît inspirée par une grande tolérance : qu'ils célèbrent avec blé et vin au moins à Pâques, et s'ils abandonnent durant le jeûne leur boisson de lait fermenté en le consommant « doux », cela suffira.

Dans le premier cas, la conséquence pratique serait que pour le reste de l'année liturgique on ne célèbre pas l'eucharistie, ou qu'on peut la célébrer avec des substituts (le *koumis* étant le premier candidat pour ce qui concerne le vin). Aucun document, à part le récit du *Livre de la Tour*, ne nous permet d'affirmer la deuxième possibilité. À propos du vin, Atwood rappelle qu'en Chine la région du Shanxi, proche du territoire des Önggüt, devient au X^e^ siècle centre de culture du raisin et de production du vin ; en

111. Voir Borbone 2006a, 2006b. Il faut observer que dans les deux cas les croix sont toutefois largement assimilées à l'iconographie « sino-chrétienne », c'est-à-dire qu'elles ont pour base une fleur de lotus et qu'une autre fleur s'y trouve au centre.

112. On comprend que le cas du jeûne soit considéré si grave, si l'on tient compte de la place de cette pratique dans la vie de l'Église d'Orient. Le dominicain Riccold de Montecroce manifesta son admiration pour le sérieux du jeûne des chrétiens d'Orient : « Ils sont en effet d'une grande abstinence, ils prient beaucoup et jeûnent beaucoup. Leurs religieux, leurs évêques et archevêques, leurs patriarches s'abstiennent perpétuellement de viande et d'assaisonnements de viande, même pour une maladie mortelle. Dans leurs manières et leur vêture, aussi bien leurs religieux que leurs évêques et leurs prélats se montrent pleins de pauvreté, d'austérité, d'honnêteté et d'humilité. À quadragésime ils jeûnent aussi bien le dimanche que les autres jours. De même, à quadragésime, nestorien et aussi bien jacobin, religieux comme séculier, aucun d'eux ne mangerait de poisson ou ne boirait de vin » (Riccold de Montecroce, *Peregrinatio*, p. 148-150). Aucune surprise donc, si en Italie une discussion de rabban Sauma avec des chrétiens locaux se développe autour du jeûne (*Histoire de mar Yahballaha*, trad. Borbone 2008b, p. 99, 239).

outre, une tradition concernant l'alliance des Önggüt avec Gengis Khan démontre qu'ils étaient accoutumés à une boisson alcoolique qui n'était pas le produit du lait fermenté, et qu'on pourrait bien définir « vin »[113]. Ce peuple turc christianisé aurait donc joué le rôle d'intermédiaire entre le régime nomade et le régime alimentaire sédentaire, et le fait de pratiquer la religion chrétienne avec ses rites aurait eu une importance décisive.

Le deuxième cas, c'est-à-dire la prohibition du lait fermenté pendant le jeûne, est confirmé entre autres par Rubrouck. Il mentionne cependant une interdiction totale et non limitée aux périodes de jeûne, qui s'appliquait aux chrétiens de rite grec qui vivaient auprès des Mongols : Ruthènes, Grecs et Alains. En outre, un « Saracène » – ainsi l'appelle Rubrouck –, qui semblait prêt à se laisser baptiser par le franciscain, s'en abstint, précisément parce qu'il n'aurait plus pu boire du *koumis*[114].

Une prohibition totale ne concernait évidemment pas les « nestoriens » turco-mongols, grâce à une largeur de vue qui accompagnait sans doute la mission de l'Église d'Orient vers l'Asie centrale et la Chine.

Bibliographie

ʿAbdišoʿ bar Brika, *Kunnāšā d-qānōnē sunhādīqāyē* : Luigi Assemani (éd. et trad. latine), *Ebediesu metropolitae Sobae et Armeniae Collectio canonum synodicorum*, dans A. Mai (éd.), *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*, t. 10, Romae, p. 1-331.

Barhebraeus, *Chronique arabe* : Eduard Pococke (éd. et trad. latine), *Taʾrikh mukhtaṣar al-duwal = Historia compendiosa dynastiarum, authore Gregorio Abul-Pharajio, malatiensi medico...*, Oxoniae, 1663 ; A. Sālḥānī (éd.), *Taʾrīkh muḫtaṣar al-duwal di-l-ʿallāma Ġrīġūriyūs al-Malaṭī al-maʿrūf bi-Ibn al-ʿIbrī*, Bayrut, 1981.

Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* : Joannes Baptista Abbeloos & Thomas Josephus Lamy (éd. et trad. latine), *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum I & III*, Parisiis – Lovanii, 1872, 1877.

Barhebraeus, *Chronique syriaque* : Paul Bedjan (éd.), *Ktābā d-maktbānūt zabnē d-sīm l-Mār Grīgōriyōs Bar ʿEbrāyā = Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum*, Paris, 1890.

Chronique du Khuzistan : Ignazio Guidi (éd. et trad. latine), *Chronica minora : Chronicon anonymum de ultimis regibus Persarum*, Paris, 1903.

Guillaume de Rubrouck, *Itinerarium* :

- Anastasius van den Wyngaert (éd.), *Sinica Franciscana. 1, Itinera et relationes fratrum minorun saeculi XIII et XIV*, Ad Claras Aquas, 1929, p. 145-332.

113. Voir Atwood 2014, p. 519. Gengis Khan en recevant cette boisson du messager önggüt dit ne pas la connaître ; l'auteur du texte cité par Atwood souligne qu'à l'époque « il n'y avait pas de vin doux au Nord [c'est-à-dire en Mongolie] ».

114. Rubrouck, *Itinerarium*, chapitre xi, § 1, éd. Chiesa p. 56-57, trad. Kappler p. 102 ; chapitre xii, § 1-2, éd Chiesa p. 58-59, trad. Kappler p. 104. Voir aussi Atwood 2014, p. 518-519, où ces textes sont commentés avec recours aussi à des documents de l'Église grecque.

- Paolo Chiesa (éd. et trad. italienne), Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia (Itinerarium)*, [Milano], 2011.
- Claude-Claire et René Kappler (trad. française), Guillaume de Rubrouck, envoyé de Saint Louis, *Voyage dans l'Empire mongol : 1253-1255*, Paris, 1997.

Histoire de mar Aba : Paul Bedjan (éd.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Leipzig, 1895 (2e éd.), p. 206-274.

Histoire de mar Yahballaha :
- Paul Bedjan (éd.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris – Leipzig, 1895 (2e éd.).
- Pier Giorgio Borbone (éd. et trad. italienne), *Taš'itā d-Mār Yahballāhā wad-Rabban Sawmā = Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma : cronaca siriaca del XIV secolo*, Moncalieri, 2009.
- Borbone 2008b (trad. française).

Jean de Plancarpin, *Histoire des Mongols* : Thomas Tanase (trad. française), Jean de Plancarpin, *Dans l'Empire mongol*, Toulouse, 2014, p. 63-162.

al-Kāšgharī, *Dīwān Lughāt al-Turk* : Robert Dankoff & James Kelly (trad. anglaise), Maḥmūd al-Kāšyarī, *Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luγāt at-Turk). Part I*, Cambridge, MA, 1982.

Kitāb al-Mijdal I : Enrico Gismondi (éd. et trad. latine), *Maris Amri et Slibae. De Patriarchis Nestorianorum. Commentaria, Pars Prior (Maris)*, Romae, 1899 ; *II* : *Pars Altera (Amri et Slibae)*, Romae, 1896-1897.

Marco Polo, *La Description du monde* : Pierre-Yves Badel (éd. et trad. française), Marco Polo, *La description du monde*, Paris, 1998.

Rašīd al-Dīn, *Jamiʿuʾt-tawarikh* : Wheeler M. Thackston (trad. anglaise), Rashiduddin Fazlullah, *Jamiʿuʾt-tawarikh = Compendium of Chronicles: A History of the Mongols*, Harvard, 1999.

Riccold de Montecroce, *Peregrinatio* : René Kappler (éd. et trad. française), Riccold de Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche Orient : texte latin et traduction*, Paris, 1997.

Études

Aigle 2005 : Denise Aigle, « Bar Hebraeus et son public à travers ses chroniques en syriaque et en arabe », *Le Muséon* 118, p. 87-107.

Aigle 2008 : Denise Aigle, « L'œuvre historiographique de Barhebræus : son apport à l'histoire de la période mongole », *Parole de l'Orient* 33, p. 25-61.

Assemani 1728 : Giuseppe Simone Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. III, 2, De Syris Nestorianis*, Romae.

Atwood 2004 : Christopher P. Atwood, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, New York.

Atwood 2014 : Christopher P. Atwood, « Historiography and Transformation of Ethnic Identity in the Mongol Empire: The Öng'üt Case », *Asian Ethnicity* 15, 4, p. 514-534.

Badamo 2011 : Heather A. Badamo, *Image and Community: Representations of Military Saints in the Medieval Eastern Mediterranean*, Diss. : The University of Michigan [http://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/89747].

Baum & Winkler 2000 : Wilhelm Baum & Dietmar W. Winkler, *Die Apostoliche Kirche des Ostens : Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt.

Baumer 2006 : Christoph Baumer, *The Church of the East: An Illustrated History of Assyrian Christianity,* London – New York.

BERTI 2006 : Vittorio BERTI, « Cristiani sulle vie dell'Asia tra VIII e IX secolo : ideologia e politica missionaria di Timoteo I, patriarca siro-orientale (780-823) », *Quaderni di storia religiosa* 13, p. 117-156.

BIDAWID 1956 : Rafaël BIDAWID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I : étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mār Marōn*, Roma.

BIRABEN 1975 : Jean-Noël BIRABEN, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens. 1, La peste dans l'histoire*, Paris – La Haye.

BORBONE 2003 : Pier Giorgio BORBONE, « I Vangeli per la principessa Sara : un manoscritto siriaco crisografato, gli Öngüt cristiani e il principe Giorgio », *Egitto e Vicino Oriente* 26, p. 63-82.

BORBONE 2006a : Pier Giorgio BORBONE, « I blocchi con croci e iscrizione siriaca da Fangshan », *Orientalia Christiana periodica* 72, 1, p. 177-187.

BORBONE 2006b : Pier Giorgio BORBONE, « Peshitta Ps 34:6 from Syria to China », dans W. Th. Van Peursen & B. Ter Haar Romeny (éds), *Text, Translation and Tradition: Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Leiden, p. 1-10.

BORBONE 2008a : Pier Giorgio BORBONE, « Syro-Turcica. 2, The Priest Särgis in the White Pagoda », *Monumenta Serica* 56, p. 487-503.

BORBONE 2008b : Pier Giorgio BORBONE (trad. Egly Alexandre), *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident : Histoire de mar Yahballaha et de rabban Sauma (1281-1317)*, Paris.

BORBONE 2008c : Pier Giorgio BORBONE, « Syro-Turcica. 1, The Önggüds and the Syriac Language », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, p. 1-17.

BORBONE 2013a : Pier Giorgio BORBONE, « Les églises d'Asie centrale et de Chine : état de la question à partir des textes et des découvertes archéologiques : essai de synthèse », dans F. Briquel Chatonnet (éd.), *Les églises en monde syriaque*, Paris, p. 441-465.

BORBONE 2013b : Pier Giorgio BORBONE, « More on the Priest Särgis in the White Pagoda: The Syro-Turkic Inscriptions of the White Pagoda, Hohhot », dans TANG & WINKLER 2013, p. 49-63.

BORBONE 2015 : Pier Giorgio BORBONE, « Syro-Mongolian Greetings for the King of France: A Note about the Letter of Hülegü to King Louis IX (1262) », *Studi Classici e Orientali* 61, p. 479-484.

BORBONE & ORENGO 2010 : Pier Giorgio BORBONE & Alessandro ORENGO, « The Church at the Court of Arghun in Syriac and Armenian Sources », *Bazmavep* 168, p. 551-580.

BOSSON 1995 : James BOSSON, « Scripts and Literacy in the Mongol World », dans P. Berger & T. Tse Bartholomew (éds), *Mongolia: The Legacy of Chinggis Khan*, London, p. 88-95.

BOTTINI 1992 : Laura BOTTINI, « Due lettere inedite del patriarca mar Yahbhallaha III (1281-1317) », *Rivista degli studi orientali* 66, 3-4, p. 239-256.

CHWOLSON 1890 : Daniel CHWOLSON, *Syrisch-nestorianische Inschriften aus Semirjetschie*, St.-Petersbourg.

CHWOLSON 1897 : Daniel CHWOLSON, *Syrisch-nestorianische Inschriften aus Semirjetschie. Neue Folge*, St.-Petersbourg.

COAKLEY 1993 : James F. COAKLEY, « A Catalogue of the Syriac Manuscripts in the John Rylands Library », *Bulletin of the John Rylands Library* 78, 2, p. 105-257.

DANIELS & BRIGHT 1996 : Peter T. DANIELS & William BRIGHT (éds), *The World's Writing Systems*, New York – Oxford.

DAUVILLIER 1951-1952 : Jean DAUVILLIER, « Guillaume de Rubrouck et les communautés chaldéennes d'Asie centrale au Moyen Âge », *Annuaire de l'école des législations religieuses* 2, p. 36-42.

Dauvillier 1975-1976 : Jean Dauvillier, « L'archéologie des anciennes églises de rite chaldéen », *Parole de l'Orient* 6-7, p. 357-386.

Dickens 2009 : Mark Dickens, « The Syriac Bible in Central Asia », dans E. C. D. Hunter (éd.), *The Christian Heritage of Iraq: Collected Papers from the Christianity of Iraq I-V Seminar Days*, Piscataway NJ, p. 92-120.

Dickens 2010 : Mark Dickens, « Patriarch Timothy I and the Metropolitan of the Turks », *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, 20, 2, p. 117-139.

Dickens 2013a : Marc Dickens, « Scribal Practices in the Turfan Christian Community », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 13, p. 3-28.

Dickens 2013b : Mark Dickens, « The Importance of the Psalter at Turfan », dans Tang & Winkler 2013, p. 358-380.

Dickens & Zieme 2014 : Mark Dickens & Peter Zieme, « A Syriac Psalter in Uyghur Script from Turfan », dans J. den Heijer, A. Schmidt & T. Pataridze (éds), *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, Louvain-la-Neuve, p. 291-328.

Diehl 1910 : Charles Diehl, *Manuel d'art byzantin*, Paris.

Dulaurier 1858 : Édouard Dulaurier, *Les Mongols d'après les historiens arméniens*, Paris.

Durkin-Meisterernst 2006 : Desmond Durkin-Meisterernst, « The Pahlavi Psalter in Relation to its Source », *Studies on the Inner Asian languages* 21, p. 1-19.

Fowden 1999 : Elizabeth Key Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley – Los Angeles.

Franzmann 2013 : Majella Franzmann, « Yangzhou and Quanzhou: Ongoing Research on Syro-Turkic Inscriptions », dans Tang & Winkler 2013, p. 83-92.

Gai 1992: Gai Shanlin 盖山林, *Yinshan Wanggu* 阴山汪古 (Les Önggüt des Montagnes Yin), Hohhot.

Geng 2003 : Geng Shimin, « Reexamination of the Nestorian Inscription from Yangzhou », dans Malek & Hofrichter 2003, p. 243-255.

Geng, Klimkeit & Laut 1996 : Geng Shimin, Hans-Joachim Klimkeit & Jens Peter Laut, « Eine neue nestorianische Grabinschrift aus China », *Ural-Altaischer Jahrbücher* N.F. 14, p. 164-175.

Gillman & Klimkeit 1999 : Ian Gillman & Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, London.

Grotowski 2011 : Piotr L. Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261)*, Leiden – Boston.

Grünwedel 1912 : Albert Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan : Bericht über Archäologische Arbeiten von 1906 bis 1907 bei Kuca, Qarašahr und in der Oase Turfan*, Berlin.

Hage 1978 : Wolfgang Hage, « Einheimische Volkssprachen und syrische Kirchensprache in der nestorianischen Asienmission », dans G. Wiessner (éd.), *Erkenntnisse und Meinungen. 2* (= Fs. W. Strothmann), Wiesbaden, p. 131-160.

Halbertsma 2015 : Tjalling Halbertsma, *Early Christian Remains of Inner Mongolia: Discovery, Reconstruction and Appropriation*, 2nd edition, revised, updated and expanded, Leiden.

Hamilton & Niu 1994 : James Hamilton & Niu Ruji, « Deux inscriptions funéraires turques nestoriennes de la Chine orientale », *Journal asiatique* 282, p. 147-164.

Hellot-Bellier 2014 : Florence Hellot-Bellier, *Chronique de massacres annoncés : les Assyro-Chaldéens d'Iran et du Hakkari face aux ambitions des empires 1896-1920*, Paris.

Holmberg 1993 : Bo Holmberg, « A Reconsideration of the *Kitāb al-magdal* », *Parole de l'Orient* 18, p. 255-273.

HUNTER 1989-1991 : Erica C. D. HUNTER, « The Conversion of the Kerait to Christianity in AD 1007 », *Zentral-asiatische Studien* 22, p. 142-163.

HUNTER 1996 : Erica C. D. HUNTER, « The Church of the East in Central Asia », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 38, 3, p. 129-142.

HUNTER 2002 : ERICA C. D. HUNTER, « Converting Turkic Tribes », dans C. Benjamin & S. N. Lieu (éds), *Silk Road Studies. 6, Walls and Frontiers in Inner-Asian History*, Turnhout, p. 183-195.

HUNTER 2012 : Erica C. D. HUNTER, « The Christian Library from Turfan: SYR HT 41-42-43, an Early Exemplar of the Hudrā », *Hugoye* 15, 2, p. 301-351.

HUNTER & DICKENS 2014 : Erica C. D. HUNTER & Mark DICKENS, *Syrische Handschriften. 2, Texte des berliner Turfansammlung = Syriac Manuscripts from the Berlin Turfan Collection*, Stuttgart.

In Via in Saecula 2012 : *In Via in Saecula : la Bibbia di Marco Polo tra Europa e Cina*, [Roma].

JEDIN, LATOURETTE & MARTIN 1990 : Hubert JEDIN, Kenneth Scott LATOURETTE & Jochen MARTIN (éds), *Atlas de l'histoire de l'Église*, Turnhout.

KLEIN 2000 : Wassilios KLEIN, *Silk Road Studies. 3, Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jh.*, Turnhout.

KLEIN 2003 : Wassilios KLEIN, « Central Asian Religious Geography between Fact and Fiction in the Catalan Atlas (1375) », *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 35, p. 377-403.

KLEIN 2004 : Wassilios KLEIN, « Les inscriptions syriaques des républiques d'Asie centrale », dans F. Briquel Chatonnet, M. Debié & A. Desreumaux (éds), *Les inscriptions syriaques*, Paris, p. 125-141.

KLJASHTORNYJ 1964 : Sergej KLJASHTORNYJ, *Drevnetjurskie runicheskie pamjatniki kak istochnik po istorii Srednej Azii*, Moskva.

KOKOVTSOV 1907 : Pavel K. KOKOVTSOV, « Neskol'ko novykh nadgrobnykh kamnej s khristiansko-sirijskimi nadpisjami iz Srednej Azii », *Izvestija Imperatorskoj Akademii Nauk* S. 6, 12, p. 427-458.

KYCHANOV 2008 : Evgenij I. KYCHANOV, *Istorija tangutskogo gosudarstva*, Sankt-Peterburg.

LALA COMNENO 1995 : Maria Adelaide LALA COMNENO, « Cristianesimo nestoriano in Asia Centrale nel primo millennio : testimonianze archeologiche », *Orientalia Christiana periodica* 61, p. 495-535.

LA VAISSIÈRE 2004 : Étienne de LA VAISSIÈRE, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris.

LE COZ 1995 : Raymond LE COZ, *Histoire de l'Église d'Orient : chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris.

LIEU 1992 : Samuel N. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen.

MAILLARD 1983 : Monique MAILLARD, *Grottes et monuments d'Asie Centrale : essai sur l'architecture des monuments civils et religieux dans l'Asie centrale sédentaire depuis l'ère chrétienne jusqu'à la conquête musulmane*, Paris.

MALEK & HOFRICHTER 2006 : Roman MALEK & Peter HOFRICHTER (éds), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*. Sankt Augustin.

MARR 1894 : Nikolaj Ja. MARR, « Nadgrobnyj kamen' iz Semirechija, s armjansko-sirijskoj nadpisju 1323 g. », *Zapiski Vostochnogo Otdelenija Imperatorskogo Russkogo Arkheologicheskogo Obshchestva* 8, 3-4, p. 344-349.

MINGANA 1925 : Alphonse MINGANA, « The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document », *Bulletin of the John Rylands University Library* 9, 2, p. 297-371.

MOFFETT 1998 : Samuel H. MOFFETT, *A History of the Christianity in Asia. 1, Beginnings to 1500*, Maryknoll, New York.

MOSTAERT & CLEAVES 1962 : Antoine MOSTAERT & Francis W. CLEAVES, *Les lettres de 1289 et de 1305 des Ilkhans Arγun et Oldjaitu à Philippe le Bel*, Cambridge, Mass.

MOULE 1930 : Arthur C. MOULE, *Christians in China before the Year 1550*, London.

NAU 1913 : François NAU, « Les pierres tombales nestoriennes du Musée Guimet », *Revue de l'Orient chrétien* 12, p. 3-35, 325-327.

NAU 1914 : François NAU, « L'expansion nestorienne en Asie », dans *Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque de vulgarisation, t. 40, Paris, p. 193-346.

NICOLINI ZANI 2006 : Matteo NICOLINI ZANI, *La via radiosa per l'Oriente : i testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, Comunità di Bose.

NIU 2010 : NIU Ruji, *La croix-lotus : inscriptions et manuscrits nestoriens en écriture syriaque découverts en Chine (XIII^e^-XIV^e^ siècles)*, Shanghai.

NIU, DESREUMAUX & MARSONE 2004 : NIU Ruji, Alain DESREUMAUX & Pierre MARSONE, « Les inscriptions syriaques de Chine », dans F. Briquel Chatonnet, M. Debié & A. Desreumaux (éds), *Les inscriptions syriaques*, Paris, p. 143-153.

PAJKOVA 1981 : Aza V. PAJKOVA, « Sirijskii ostrakon iz Pendzhikenta », dans *Pis'mennie pamjatniki Vostoka : Istoriko-filologicheskie isldedovanija*, Moskva, p. 78-86.

PARRY 1996 : Ken PARRY, « Images in the Church of the East: The Evidence from Central Asia and China », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, 3, p. 143-162.

PAYKOVA 1979 : Aza V. PAYKOVA, « The Syrian Ostracon from Panjikant », *Le Muséon* 92, 1-2, p. 159-169.

PEETERS 1947 : Paul PEETERS, « Les ex-voto de Khosraw Aparwez à Sergiopolis », *Analecta Bollandiana* 65, p. 5-56.

PELLIOT 1914 : Paul PELLIOT, « Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême Orient », *T'oung Pao* 20, p. 623-644.

PELLIOT 1914a : Paul PELLIOT, « Communication sur quelques noms des inscriptions nestoriennes du Semirech'e (I) et sur l'origine du nom de Fou-lin (II) », *Journal asiatique*, 9^e^ série, 3, p. 487-498.

PELLIOT [& DAUVILLIER] 1973 : Paul PELLIOT [& Jean DAUVILLIER], (œuvres posthumes de –), *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient. 1, En marge de Jean du Plan Carpin ; 2, Guillaume de Rubrouck ; 3, Màr Ya(h)bhallàhâ, rabban Ṣàumâ et les princes Öngüt chrétiens*, Paris.

RACHEWILTZ *et al.* 1993 : Igor de RACHEWILTZ, Hok-lam CHAN, HSIAO Ch'i-ch'ing & Peter W. GEIER, *In the Service of the Khan: Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period*, Wiesbaden.

ROXBURG 2005 : David J. ROXBURG (éd.), *Turks: A Journey of a Thousand Years, 600-1600*, London.

RYAN 1998 : James D. RYAN, « Christian Wives of Mongol Khans: Tartar Queens and Missionary Expectations in Asia », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd Series, 7, 3, p. 411-421.

SCARCIA 2000 : Gianroberto SCARCIA, « Cosroe secondo, San Sergio e il sade », *Studi sull'Oriente Cristiano* 2, 2, p. 171-227.

SCARCIA 2003 : Gianroberto SCARCIA, « Sergio/Sorush in Firdusi? », dans C. G. Cereti, M. Maggi & E. Provasi (éds), *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6 December 2002*, Wiesbaden, p. 353-361.

SILVESTRE DE SACY 1831 : Antoine-Isaac SILVESTRE DE SACY, « Notice d'un manuscrit écrit à la Chine », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi et autres bibliothèques* 12, p. 277-286.

SIMS-WILLIAM 1981 : Nicolas SIMS-WILLIAMS, « The Sogdian Sound-System and the Origins of the Uyghur Script », *Journal asiatique* 269, p. 347-360.

SIMS-WILLIAMS 1989 : Nicolas SIMS-WILLIAMS, « Sogdian », dans R. Schmitt (éd.), *Compendium linguarum Iranicarum*, Wiesbaden, p. 173-192.

SIMS-WILLIAMS 2014 : Nicolas SIMS-WILLIAMS, *Biblical and other Christian Sogdian Texts from the Turfan Collection*, Turnhout.

STANDAERT 2001 : Nicolas STANDAERT (éd.), *Handbook of Christianity in China. 1, 635-1800*, Leiden.

SURMA 1983 : Surma d'Bait Mar Shimun, *Assyrian Church Customs and the Murder of Mar Shimun*, New York (éd. originale 1920).

TANG & WINKLER 2013 : Li TANG & Dietmar W. WINKLER (éds), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London, p. 51-65.

TEIXIDOR 1987 : Javier TEIXIDOR « L'apôtre marchand d'âmes dans la première littérature syriaque : voies commerciales et voies de l'Évangile au Proche-Orient », dans C. Kappler (éd.), *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà*, Paris, p. 379-396.

TEIXIDOR 1990 : Javier TEIXIDOR, « L'apôtre d'après la littérature syriaque », *Apocrypha* 1 (= *La fable apocryphe. 1*), p. 269-277.

TEULE 2008 : Herman G. B. TEULE, *Les Assyro-Chaldéens : chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Turnhout.

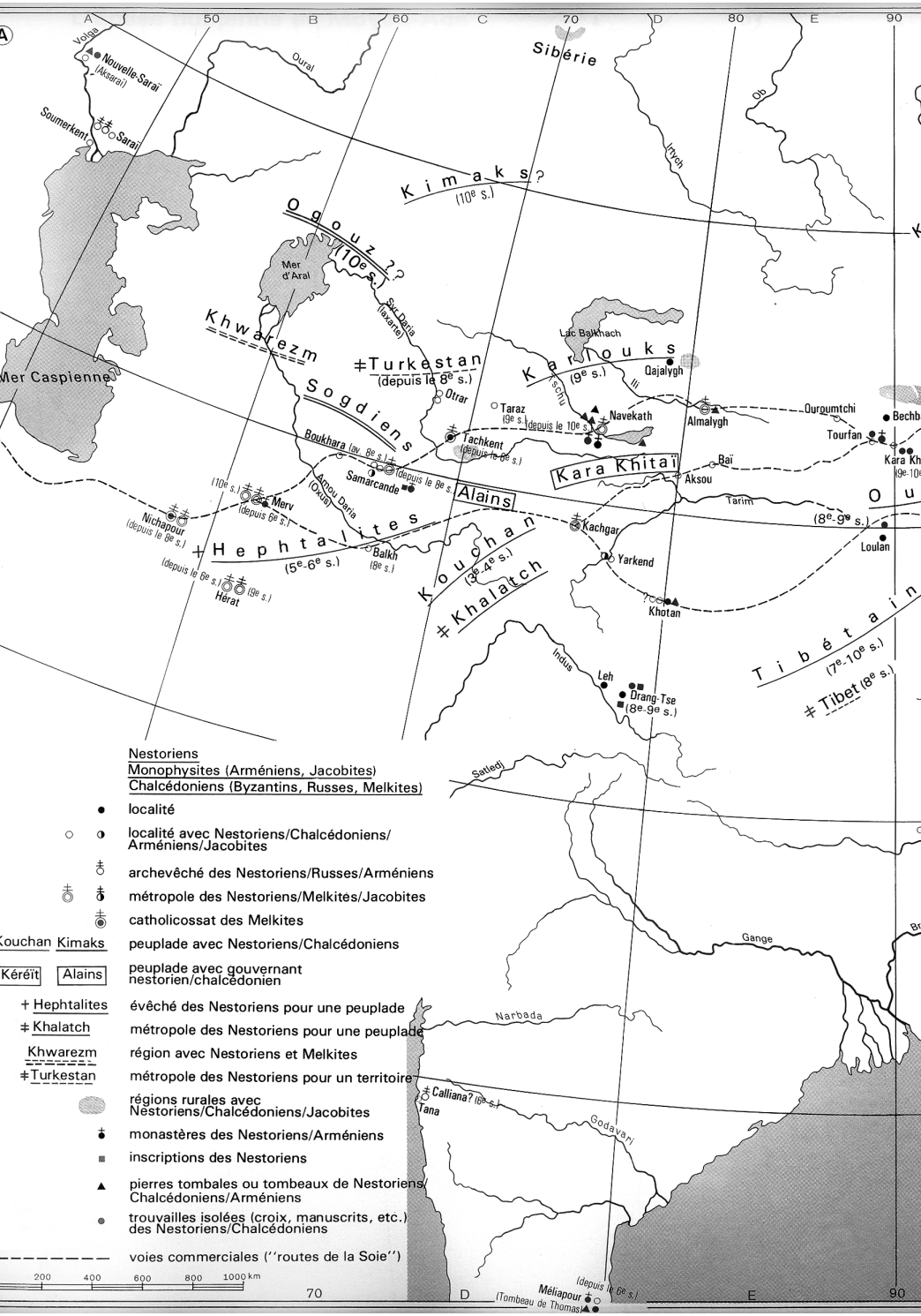
TISSERANT 1931 : Eugène TISSERANT, art. « Nestorienne (l'Église) », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 11, 1, spécialement § VI : « L'expansion nestorienne vers l'Asie centrale et la Chine ».

VOIGT 2014 : Rainer VOIGT, « Syro-Uigurica », dans J. den Heijer, A. Schmidt & T. Pataridze (éds), *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, Louvain-la-Neuve, p. 231-255.

WALTER 2003 : Christopher WALTER, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Farnham – Burlington.

YAMADA 1963 : Nobuo YAMADA, « The Private Seal and Mark on the Uiγur Documents », dans D. Sinor (éd.), *Aspects of Altaic Civilization: Proceedings of the 5. Meeting of the Permanent International Altaistic Conference held at Indiana University, June 4-9, 1962*, den Haag, p. 253-259.

YOSHIDA & CHIMEDDORJI 2008 : YOSHIDA Jun'ichi & CHIMEDDORJI, ハラホト出土モンゴル文書の研究 *Harahoto shutsudo mongoru bunsho kenkyū, Study on the Mongolian Documents found at Qaraqota*, Tokyo.



Carte de l'Asie centrale et orientale chrétienne, IIIe-XIVe siè

(d'après JEDIN, LATOURETTE & MARTIN 1990, carte n° 27).

Inculturation matérielle de l'Église d'Orient en Asie centrale : témoignages archéologiques

Barakatullo Ashurov
Musée national du Tajikistan

Cette contribution a pour objectif de s'interroger sur l'inculturation du christianisme syriaque en Asie centrale en s'appuyant sur l'exemple des faits archéologiques provenant d'une zone ethnoculturelle particulière : la Sogdiane. Nous visons à déterminer dans quelle mesure l'Église d'Orient d'expression syriaque s'est enracinée dans la culture locale, permettant ainsi aux communautés chrétiennes d'exprimer leur foi de façon matérielle et artistique.

Cet article se divise en deux sections qui présentent, pour la première, un bref aperçu des traces archéologiques de la présence du christianisme dans diverses régions culturelles de l'Asie centrale, ainsi qu'une discussion sur l'église d'Urgut et, pour la seconde, l'iconographie numismatique des monnaies sogdiennes de Boukhara.

L'archéologie chrétienne d'Asie centrale

Jusqu'à aujourd'hui, le christianisme d'Asie centrale est représenté par un large ensemble de productions culturelles. Ces témoignages matériels ont été discutés dans une multitude de publications tant historiques qu'archéologiques. Actuellement, ces éléments attestant l'inculturation du christianisme peuvent être classés de la façon suivante.

Architecture

L'architecture chrétienne de l'Asie centrale est représentée par deux complexes ecclésiastiques fouillés à Ak-Beshim et connus dans la

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 161-183.

littérature sous ce nom[1]. Au Turkménistan, au nord de la ville de Merv, on trouve l'église de Kharoba-Koshuk[2]. L'église d'Urgut, présentée ci-après en détail, se trouve en Ouzbékistan. Ces bâtiments étaient en fonction du VII^e^ au XIII^e^ siècle.

Les documents iconographiques

Ils consistent principalement en représentations de la croix sur divers objets tels que des monnaies et des poteries pour divers usages[3].

Inscriptions

Les inscriptions renferment des données variées comme des noms de personnes, des citations bibliques et des phrases contenant un message chrétien. On en trouve sur des pierres funéraires[4], des vases en céramique[5],

1. KYZLASOV 1959, p. 155-227 ; SEMENOV 2002a donne une présentation complète de l'histoire des recherches sur Ak-Beshim, en particulier ce qui a trait au complexe de l'église. SEMENOV & TASHBAEVA 1997 ; SEMENOV 2002b est une étude archéologique détaillée du second complexe d'église mis au jour à Ak-Beshim.
2. Kharoba-Koshuk se trouve à 15 km au nord de Merv, le long de l'ancienne route, près d'une colline fortifiée appelée Due Chakyn. Pour une étude de ce site, voir PUGACHENKOVA 1954. Récemment, PUSCHNIGG (1999), se basant sur une étude des céramiques et des briques, a proposé une nouvelle date pour ce monument : les XI^e^-XII^e^ siècles. Cependant, comme NAYMARK (2001, p. 299) l'a démontré, cette date tardive n'est pas convaincante, surtout au regard des monnaies retrouvées en surface (pièces de Hormizd II, 579-590).
3. Les ossuaires sont un des nombreux exemples où l'iconographie de la croix est observée. L'inhumation dans des ossuaires était surtout adoptée par les zoroastriens en Asie centrale, mais il semble que cette pratique ait aussi été suivie par les chrétiens qui marquaient leurs ossuaires avec des symboles de croix. Voir JAGODIN & KHODZHAEV 1970. Pour une présentation des symboles chrétiens en Asie centrale sur des exemples de culture matérielle venant de Sogdiane, voir IVANITSKIJ 1994, p. 64-70.
4. Les principales études sur ces épitaphes sont celles menées par CHWOLSON (1886, 1887a, 1887b, 1890, 1895, 1897). Pour une récente étude complète des épitaphes chrétiennes du Semirech'e, voir DZHUMAGULOV 1963 et 1982. Une présentation générale de ces pierres tombales peut aussi être trouvée chez DICKENS 2009, p. 13-17.
5. Deux fragments de vases en céramique portent une inscription sogdienne au contenu chrétien : « Ce plat a été fait pour le professeur Yaruq Tegin, Maître Paštvan. Que (le professeur) soit diligent. Amen et Amen. » Pour une étude de cette inscription et d'autres semblables, voir LIVSHITS 2006.

des tessons de poteries[6], ainsi que sur des parois rocheuses et dans des grottes[7].

Objets divers

Cette catégorie réunit des objets aux fonctions diverses comme des croix en pendentif, des moules de croix[8] et aussi des objets qui ont pu être utilisés dans la liturgie, comme des encensoirs en bronze et des vases décorés de motifs chrétiens[9].

Ces matériaux archéologiques nous aident grandement à déterminer la géographie et la chronologie de l'expansion du christianisme dans cette région. À ce sujet, il convient de mentionner deux études récentes sur la périodisation de l'expansion chrétienne en Asie centrale, fondées sur la culture matérielle : celle de Valerij Kol'chenko[10] et celle de Boris Zheleznjakov[11].

6. Ils sont représentés par l'ostracon de Pendjikent qui contient les trois premières lignes du Psaume 1 et des éléments de six versets du Psaume 2 en syriaque (voir Paykova 1979 et Pajkova 1981).
7. Elles sont représentées par un ensemble d'inscriptions en syriaque consistant principalement en noms de personnes et en courtes phrases (au total 51 noms, certains répétés plusieurs fois) suivis du signe de la croix. Ces inscriptions se trouvent à faible distance au sud d'Urgut en Ouzbékistan, dans la province de Samarcande (voir Meshcherskaja & Pajkova 1981, p. 109-110 ; Dickens sous presse). La photo d'une des inscriptions conservée au musée de Samarcande est reproduite dans Savchenko 1996, p. 335, fig. 1.
8. Rott 2006 offre une discussion intéressante sur les croix trouvées en Asie centrale. Klimkeit 1979 et Klein & Rott 2006 donnent aussi une discussion utile sur le symbolisme, la typologie et la fonctionnalité de la croix dans la culture matérielle d'Asie centrale. Un moule d'argile découvert par hasard sur le site d'Arbinjan-teppa à environ 80 km à l'ouest de Samarcande est maintenant conservé à l'Institut d'archéologie à Samarcande ; voir Savchenko & Dickens 2009, p. 297, fig. 6. Simpson 1993 discute du moule en céramique trouvé à Merv, qui a été fait « en élaguant les bords d'une anse en forme de sangle d'une jarre en céramique et en incisant une surface pour permettre la fonte simultanée de deux croix pendentifs de styles différents. La première de ces croix (1 × 1,9 cm) semble avoir une forme de feuille au centre avec de petites croix aux bras de longueurs égales ("croix grecques") aux extrémités. La seconde est une croix (2,1 × 1,7 cm) aux bras de longueur égale, ébrasés, avec une paire de petites gouttes au bout de chaque bras et cinq autres gouttes sur la croix elle-même ».
9. Zalesskaja 1972 ; Dresvjanskaja 1995.
10. Kol'chenko 2003.
11. Zheleznjakov 2005.

L'étude de Kol'chenko, fondée sur le « témoignage collectif » des 60 monuments de culture matérielle de l'ensemble de l'Asie centrale[12], a proposé d'identifier cinq phases chronologiques de l'histoire du christianisme dans cette région :

1. IIIe-VIe siècle : le christianisme n'est représenté que par les monuments de l'oasis de Merv ;
2. VIe-VIIe siècles : le territoire couvert est plus vaste. Les matériaux consistent d'une part en objets de dévotion personnelle, telles des croix en pendentifs, et d'autre part en l'usage d'une iconographie de croix sur les monnaies ;
3. VIIe-VIIIe siècles : durant cette période, à l'iconographie numismatique s'ajoutent des éléments épigraphiques, par exemple des inscriptions mémorielles sur des tessons de céramique ;
4. IXe-début XIIIe siècle : une assez grande quantité de pièces sont des objets à usage personnel, mais il y a aussi des monuments architecturaux ;
5. XIIIe-XIVe siècles : la plus grande partie des matériaux est constituée de pierres tombales, principalement trouvées dans la région de Semirech'e.

Zheleznjakov, de son côté, suggère que l'étude des différentes périodes pendant lesquelles le christianisme s'est étendu en Asie centrale ne doit pas se limiter aux seuls matériaux archéologiques et à leurs « connexions internes », c'est-à-dire leurs proximités spatiales, leurs types et leurs dates. Ainsi, pour établir les périodes pendant lesquelles le christianisme est intervenu et a fleuri en Asie centrale, doit-on s'attacher à la fois à définir les caractères du mouvement missionnaire aux diverses périodes et le contexte plus large des événements historico-culturels. Zheleznjakov se concentre principalement sur les éléments découverts dans la vallée du fleuve Chu et dans la région de Semirech'e[13]. À partir de là, il identifie les quatre périodes principales suivantes, caractérisées de manière historico-culturelle :

1. IIe-Ve siècle : période orthodoxe melkite ;
2. VIe-VIIIe (IXe) siècle : période syro-sogdienne ;
3. VIIIe (IXe)-XIe siècle : période d'islamisation de l'Asie centrale ;
4. XIIe-XIVe siècle : période de floraison du « nestorianisme » chez les nomades.

12. Kol'chenko 2003, p. 65-69, donne une table complète des pièces selon les types et la distribution géographique.

13. Comme tous les textes mentionnés ci-dessus ont été écrits avant que l'église d'Urgut soit mise au jour, ils ne contiennent pas de données sur ce site.

Les présentes tentatives pour distinguer des périodes dans l'histoire du christianisme en Asie centrale véhiculent certainement des a priori et, comme Zheleznjakov le souligne, beaucoup de questions demeurent. Cependant, un aspect à considérer s'agissant de l'étude des faits matériels du christianisme en Asie centrale, et qui n'est jamais examiné dans les études actuelles, est celui des thèmes sociétaux, c'est-à-dire de la société chrétienne en Asie centrale. Les objets matériels et les monuments architecturaux existaient en fonction de l'espace social et faisaient donc partie de la vie quotidienne et des relations sociales. L'architecture chrétienne est le produit de l'affectation de ressources par des individus ou des groupes d'individus. Les croix pendentifs faisaient l'objet de commandes que des artisans exécutaient. Ainsi, les faits matériels ne pointent pas seulement des périodes chronologiques, mais indiquent aussi certains types de relations sociales. Au-delà de cela, les faits culturels matériels témoignent de différents niveaux d'inculturation du christianisme.

L'église d'Urgut[14]

L'église d'Urgut se trouve à 30 km de Samarcande, à Sufiyon mahala, dans le secteur aussi connu sous le nom de « Sulaymon-teppa » (colline de Salomon). Des fouilles préliminaires du site furent conduites entre 1995 et 1999 par des membres de l'Expédition archéologique de Sogdiane orientale dirigée par Aleksej Savchenko. La fouille systématique du site fut entreprise ensuite entre 2004 and 2007 par l'Expédition en coopération avec l'Institut d'archéologie de l'Académie des sciences d'Ouzbékistan (à Samarcande)[15].

Dimensions physiques et plan au sol du bâtiment de l'église

Le bâtiment de l'église d'Urgut était de forme rectangulaire et fait de différentes sortes de briques cuites. Il possédait deux nefs orientées vers

14. Pour un examen détaillé de cet édifice, incluant une évaluation comparative de son modèle archéologique, voir Ashurov sous presse a.

15. Jusqu'à présent, il n'existe aucune publication papier complète sur ce site. Le seul document disponible, incluant de brefs rapports de chaque saison de fouille, est publié sur la page internet de la « Society for Exploration of Eurasia ». Pour les principaux rapports concernant la fouille de ce site, voir : http://www.exploration-eurasia.com/EurAsia/inhalt_english/projekt_2.htm. De plus, cinq courts articles séparés ont été publiés, trois traitant surtout du contexte littéraire et de la localisation du site à partir des indications données par Ibn Hawqal. Pour le contexte historique et un grand choix de références bibliographiques et d'images des fouilles, voir Savchenko 1996 ; 2005 ; 2006 ; Savchenko & Dickens 2009 ; Savchenko 2010.

l'est avec une déviation de 3° vers le nord[16]. Les nefs étaient séparées par une plateforme surélevée au milieu. Le mur de contour de cette plateforme *(bêma)* était fait de briques cuites de 30 × 15 × 5 cm et la plateforme était remplie de lœss compacté[17]. Le *bêma* étant situé dans la section médiane de l'église, il divisait l'édifice en deux nefs (nord et sud). L'entrée principale de l'église, avec une porte cintrée, était située dans le mur ouest et donnait sur un narthex rectangulaire pavé de rangées alternées de briques cuites croisées, qui menait directement dans la nef nord[18]. Le sol de cette nef était pavé de deux couches de tuiles en céramique (30 × 20 × 2,5 cm). La nef sud, comme la nef nord, s'étendait le long d'un l'axe est-ouest et était bordée par un mur de briques crues épais d'environ 1,5 m et couvert à l'intérieur de plusieurs rangées de briques cuites. Cette nef avait deux portes sur le mur sud, l'une d'entre elles étant volontairement remplie de gravats et de morceaux de briques. Son sol était pavé de briques cuites de 23 × 23 × 5 cm[19]. Il y avait des autels cubiques faits de briques cuites et placés à l'extrémité est du bâtiment. Des marches (en pierre dans la nef nord et en briques cuites dans la nef sud) marquaient l'entrée du chœur auquel on accédait par un passage long et étroit appelé dans la tradition liturgico-architecturale de l'Église d'Orient *šqāqōnā*[20]. Le chœur de la nef nord était en forme de croix. Dans sa partie sud, il était flanqué d'une autre pièce qui devait servir de *diakonikon*. Cependant, du fait du mauvais état de conservation, la disposition exacte de cette pièce ne peut pas être reconstituée. À l'extrémité est de la nef sud, le sol se relève pour former plusieurs marches qui mènent hors du principal mur est, de l'autre côté duquel se trouvent les vestiges d'un autre bâtiment ou d'une grande pièce. Une base rectangulaire (autel ?) faite de briques cuites se trouve dans l'axe de cette salle annexe. Tout au fond, le mur possédait une niche ronde couverte d'une plaque de céramique. L'ameublement, la base rectangulaire et la niche ont fait penser à « un oratoire externe à la

16. Savchenko 2005, p. 335.

17. Savchenko 2005, p. 336-337.

18. Savchenko & Dickens 2009, p. 128.

19. Savchenko 2005, p. 336-337.

20. On trouve une discussion sur cet élément architectural liturgique dans Loosley 2012, p. 9. L'auteur le décrit comme une « allée sacrée » semblable à la *solea* des régions hellénophones de Syrie. « Alors que la *solea* semble avoir eu une fonction pratique en reliant le sanctuaire à l'ambon, le *bet-šqāqōnē* semble avoir eu la dimension plus mystique d'un pont entre la Jérusalem céleste et la Jérusalem terrestre. Ce phénomène du *bet-šqāqōnē* semble n'avoir été lié qu'à la Mésopotamie et nous ne pouvons pas automatiquement étendre ce concept aux *bemaṭa* de Syrie ou du Tur ʿAbdin. »

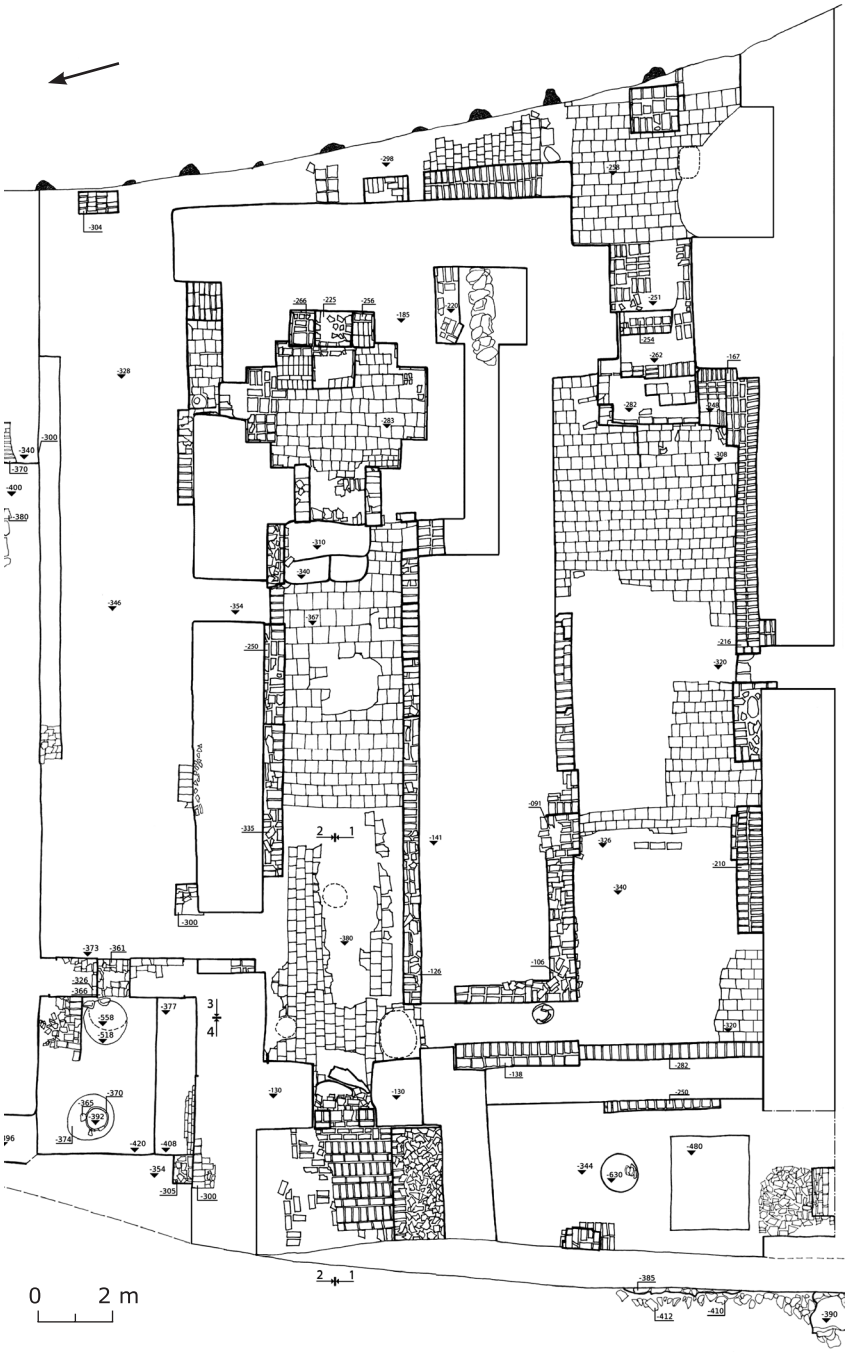


Fig. 1 — Plan de l'église d'Urgut ©Savchenko.

nef principale »[21]. L'église d'Urgut avait aussi une cuisine et une salle à manger séparées, toutes deux situées au nord. La salle à manger avait « les mêmes proportions et une structure semblable aux chœurs de l'extrémité est, mais il y manque les équipements liturgiques qu'on trouve dans les nefs nord et sud »[22]. Une cave à vin, dans la partie ouest, était adossée au mur externe de la nef sud.

Fig. 2 — L'église avec la plateforme *(bêma)* au centre, vue de l'ouest.
Image reproduite de Savchenko 2006.

L'église d'Urgut et son contexte architectural

L'église d'Urgut, dans sa typologie architecturale, y compris ses éléments architecturaux liturgiques, est comparable à des églises syro-orientales comme on en trouve en Mésopotamie[23]. De ce fait, quoique ce

21. Savchenko 2005 (PR).

22. Savchenko 2007 (PR).

23. En discutant du plan de l'église d'Urgut, Savchenko conclut que la principale caractéristique architecturale de l'église, le chœur en forme de croix au bout de la nef, a des parallèles avec l'architecture des églises tant en Asie centrale (églises

soit le seul exemple préservé en Sogdiane, elle appartient par sa typologie à un assez grand groupe de vestiges architecturaux, ce qui la place dans son contexte régional immédiat tout autant que dans le contexte plus large et plus étendu géographiquement de l'Église d'Orient. La majorité des vestiges architecturaux connus de l'Église d'Orient ont été trouvés en Mésopotamie, à Ctésiphon à l'est de l'Euphrate et dans l'ouest de Hira, en quelques lieux plus bas vers le Golfe et plus loin encore aux extrémités orientales de l'Empire sassanide, dans l'oasis de Merv et au Semirech'e sur la route de la Chine[24].

Quelques exemples d'architecture de l'Église d'Orient

L'église du patriarcat de Séleucie, qui servait de « quartier général » de l'Église d'Orient, a été fouillée sur le côté ouest de Ctésiphon, la ville jumelle de Séleucie[25]. Selon la description d'Oscar Reuther, elle avait un plan rectangulaire (27,18 × 15,06 m). Elle était construite en briques cuites et possédait « une [seule] nef surmontée d'une voûte en berceau supportée par des murs et des colonnes »[26]. Le sanctuaire était flanqué des *pastophoria* (*prosthesis* et *diakonikon*)[27]. La date du monument (VII^e siècle) est confirmée

d'Ak-Beshim) que dans le Tur ʿAbdin et à Hira. Selon lui (Savchenko 2006 [PR]), « le parallèle architectural le plus proche semble être l'église 7 de Hakkari ». Cette impression se base cependant sur les caractéristiques apparentes des plans au sol de ces deux églises et aucun examen comparatif plus large n'a été entrepris. Une bibliographie consistante et les plans au sol de ces églises peuvent être trouvés dans Savchenko 2006 (PR).

24. Pour une présentation complète de l'architecture chrétienne en Mésopotamie et des modèles architecturaux correspondants en Asie centrale, avec une bibliographie consistante, voir Hunter & Horn 2012.

25. Les fouilles ont été menées sur le tertre de Qasr bint al-Qadi par la Deutsche Morgenländische Gesellschaft en 1928-1929. Comme il est mentionné dans Fiey 1964, p. 3, les fouilles des cités jumelles de Séleucie et Ctésiphon furent menées entre 1927 et 1932 par des équipes allemande et américaine. Les rapports et l'évaluation de ces fouilles (Reuther 1929 ; Meyer 1929 ; Fiey 1964, p. 18) ont posé la question de savoir si le Qasr bint al-Qadi était ou non la « grande » église patriarcale de Séleucie. Aujourd'hui encore la question reste ouverte.

26. Reuther 1929, p. 449.

27. Selon la description de l'architecture d'une église donnée dans les *Constitutions apostoliques* (2.57.1), « pastophoria » désigne deux pièces disposées de part et d'autre de l'abside, dont une fonction était de conserver les fragments non consommés de l'Eucharistie (8.13). Cependant, l'archéologie a désigné l'une de ces deux pièces jouxtant le sanctuaire ou l'abside comme une « prosthesis » (sur le côté nord du sanctuaire) censée être utilisée pour la préparation de l'Eucharistie, et l'autre (du côté sud), comme un « diakonikon ». Dans l'architecture chrétienne syriaque,

par un ostracon dont l'inscription atteste qu'il a été excavé d'un dépôt situé sous l'église[28].

À Hira, deux églises ont été retrouvées. Elles sont connues comme « Tell v » et « Tell XI ». D'après leurs caractéristiques architecturales et leurs peintures murales, elles datent du VI^e^ ou du VII^e^ siècle[29]. Le Tell XI est une église à trois nefs et l'extrémité est possède trois pièces : le sanctuaire et les *pastophoria*. Le *bêma* se trouvait à l'est de cette barrière dans l'espace de la nef centrale jusqu'à l'extrémité est.

L'île de Kharg, qui se trouve à environ 40 km au large de Bushir dans le golfe Persique, en face de Bahreïn, abrite les vestiges d'une église à trois nefs construite en pierres dressées et probablement dotée d'une voûte à trois berceaux[30]. Le monastère, qui constitue un mur extérieur de l'église, comprenait soixante cellules constituées chacune de trois petites pièces. L'église et la communauté monastique de Kharg ont dû voir le jour au III^e^ siècle et ont subsisté jusqu'au VIII^e^ siècle[31].

Les fouilles sur le site de ʿAin Shaʾia dans le sud-ouest de l'Irak ont mis au jour une église et un complexe monastique[32]. Le monastère de ʿAin

ces deux éléments architecturaux évoluèrent probablement à partir du IV^e^ siècle, pour prendre une forme distincte au V^e^ siècle. Donc la *prosthesis* et le *diakonikon* sont typologiquement une caractéristique de l'architecture des églises orientales. Cependant, comme DESCOEUDRES (1983, p. 130-132) l'a montré, le rite de la préparation de l'Eucharistie appelé *prosthesis* (dans la tradition byzantine orientale) n'existait pas avant la fin du XI^e^ siècle. L'Eucharistie avant cette période était préparée à l'entrée de l'église ou même à l'extérieur dans une pièce appelée *skeuophylakion*. La pièce appelée *diakonikon* dans les sources littéraires du haut Moyen Âge n'avait pas de fonction assignée. De ce fait, *pastophoria* est peut-être un meilleur terme pour designer ces deux pièces qu'on rencontre fréquemment dans l'architecture chrétienne syriaque. On trouvera plus d'éléments sur cette discussion dans HOPFNER 1949.

28. HUNTER 1997. La discussion de la datation se trouve p. 366.

29. RICE 1932a ; 1932b ; 1934. Pour une étude comparative des caractéristiques architecturales de ces églises, voir OKADA 1991 ; 1992.

30. BOWMAN 1974 et 1975 ; GHIRSHMAN 1971, p. 11-14 et 17-22 ; HAERINCK 1975, p. 159-166.

31. BOWMAN 1975, p. 49-64. GHIRSHMAN, 1971, p. 11-14, considère que le monument remonte au milieu ou à la fin du V^e^ siècle. La datation d'un grand nombre des sites chrétiens du Golfe et de Mésopotamie a été débattue récemment, surtout à cause des résultats des études sur les céramiques. Beaucoup de ces complexes monastiques sont désormais considérés comme remontant au VIII^e^ ou IX^e^ siècle, c'est-à-dire deux ou trois siècles plus tard que les datations antérieures. Cependant, comme CARTER 2008, p. 103, l'a indiqué, ce changement de datation « ne rend pas compte de l'introduction du christianisme, mais simplement d'un changement de quantité ou de disposition des ressources, se manifestant par une floraison d'activités de construction ».

32. FUJII *et al.* 1989.

Shaʾia était situé dans le complexe fortifié et l'église comportait trois nefs mesurant approximativement 14 m sur 22, décorées de stuc et de peintures murales. Elle possédait aussi une cour pavée de briques[33]. Ses nefs étaient séparées par des murs et possédaient trois points d'accès sur leur longueur. L'extrémité est a trois pièces : un sanctuaire flanqué des *pastophoria.*

Les « grottes de Dukakin » sont une autre construction reliée au complexe monastique de ʿAin Shaʾia. Elles ont été creusées dans une strate de pierre marneuse à une hauteur de 40 à 45 m dans une falaise située à l'ouest du monastère. Le monastère de ʿAin Shaʾia tout comme la communauté des grottes de Dukakin cessèrent d'être actifs au IXe siècle[34].

Les îles de Marwah et de Sīr Banī Yās, situées respectivement à 100 et 170 km à l'ouest d'Abu Dhabi, ont livré deux complexes monastiques comprenant une église et un site monastique[35]. Les églises de Marwah et de Sīr Banī Yās ont des dimensions identiques et des plans semblables, caractérisés par un chœur profond, des nefs relativement courtes et un mur de séparation dans les pièces sud qui, comme c'est visible à Sīr Banī Yās, servait de base à une tour[36]. Les objets retrouvés sur le site, testés au carbone 14, ont montré que ces lieux ont été actifs du VIe à la moitié du VIIe siècle[37].

33. Okada 1991, p. 71-83. Un croquis de l'église est donné dans la fig. 1, et le détail des dimensions p. 73-74.

34. Okada 1991, p. 74.

35. On trouve une présentation de l'expédition archéologique et des découvertes préliminaires avec leur interprétation chez King *et al.* 1995 et King 1997.

36. Elders 2001, p. 54-55, fig. 5. L'identification du bâtiment de Marwah comme église reste hypothétique, car seul l'angle sud-est a été fouillé. Cependant, comme le montre la section mise au jour, le plan et la taille du bâtiment sont presque identiques aux sections correspondantes de l'église de Sīr Banī Yās. On note en particulier qu'un mur orienté nord-sud divise les *pastophoria* en deux pièces.

37. Elders 2001, p. 49, 56. En particulier à la p. 49, Elders a identifié trois phases du développement du complexe de Sīr Banī Yās : 1) le début de la construction de l'église ; 2a) l'église « provisoire » avec son aile nord inachevée et son sol brut ; 2b) l'église achevée avec son narthex ; 3) l'occupation post-monastique. Plus récemment, Carter 2008 a donné une approche plus précise de la datation et de la chronologie de ces sites. À partir des céramiques retrouvées, il a conclu que : 1) les sites monastiques découverts à Sīr Banī Yās comme à Kharg n'ont pas pu être construits avant la fin du VIIe siècle ; 2) ces deux monastères étaient florissants entre la fin du VIIe siècle et le milieu du VIIIe siècle ; 3) alors que le monastère de Sīr Banī Yās a été abandonné vers le milieu du VIIIe siècle, le site monastique de Kharg fut actif jusqu'au IXe siècle.

On trouve également une église et un complexe monastique sur l'île d'Al-Qusur à Failaka au Koweit[38]. L'église d'Al-Qusur a été construite au début du VII^e siècle, et son activité déclina à la fin du VIII^e ou au IX^e siècle[39].

On connaît d'autres exemples d'architecture de l'Église d'Orient dans le Golfe sur la côte d'Arabie Saoudite, à Jubail[40] et Jebel Berri[41]. Ces églises montrent, par de nombreux aspects, une ressemblance avec celles de ʿAin Shaʾia et Al-Qusur. Elles ont en commun les dimensions, le plan, la décoration interne (stuc) et la période d'activité[42]. La structure physique de l'église de Jubail incluait une cour murée à ciel ouvert (de 15 à 20 m^2) et trois pièces à l'extrémité est parmi lesquelles la pièce médiane « possédait les caractéristiques d'un sanctuaire avec une plateforme surélevée *(bômos)*, le long du mur est »[43].

Une autre église fut mise au jour dans le sud-ouest de l'Irak, sur le site de Rahiliya. Comme l'église de Qusur, elle était construite en pierres et en briques crues, et elle possédait trois nefs séparées par cinq séries de piliers mesurant 15 × 23 m. Le bâtiment de l'église comprenait aussi des pièces annexes situées au sud de l'église[44]. On accédait au sanctuaire carré flanqué des *pastophoria* par la nef centrale. À partir des céramiques retrouvées sur le site, l'église a été datée approximativement de la fin de la période sassanide[45].

Dans les provinces extérieures orientales de l'Empire sassanide, l'architecture des églises est représentée par le bâtiment de Kharoba-Koshuk. Selon Galina Pugachenkova, l'église de Kharoba-Koshuk fut probablement construite au V^e-VI^e siècle et resta en activité jusqu'au XI^e-

38. On trouve un rapport détaillé de la fouille chez Bernard *et al.* 1991. Un résumé de la fouille avec une présentation des objets trouvés et un plan de l'édifice sont donnés dans Bernard & Salles 1991, p. 7-21 ; plan de l'église : fig. 1. Voir aussi Salles & Callot 2013.

39. Bernard & Salles 1991, p. 12. Le complexe entier a connu plusieurs phases d'occupation et à certains moments fut utilisé pour d'autres usages qu'une église. La datation repose principalement sur les poteries retrouvées sur le site.

40. Langfeldt 1994.

41. Potts 1994.

42. Des discussions sur les caractéristiques individuelles peuvent être trouvées dans les textes déjà mentionnés. Un examen architectural comparatif de ces sites est donné dans Okada 1992.

43. Langfeldt 1994, p. 35.

44. Finster & Schmidt 1976, p. 42, fig. 13. Les auteurs ont suggéré que les pièces subsidiaires pouvaient avoir la fonction de martyrium, d'ermitage, ou les deux.

45. Finster & Schmidt 1976, p. 43.

XII^e siècle[46]. Le bâtiment était construit en briques crues et avait une forme nettement rectangulaire (51 m de long sur 13 m de large). Il comprenait une seule nef divisée en six travées de différentes longueurs. L'abside était située au sud-est et était précédée d'une pièce probablement pourvue d'un toit en forme de dôme[47].

Plus à l'est, au Semirech'e, l'architecture de l'Église d'Orient est représentée par deux complexes religieux mis au jour à Ak-Beshim[48]. Le complexe dénommé « bâtiment VIII » fut construit dans l'angle sud-est de la ville, à l'intérieur des murs. Il comportait trois voire quatre sections. Chaque section se divisait à son tour en pièces allongées de 25 m s'étendant d'est en ouest. À ces pièces allongées étaient adjointes, à l'extrémité est, de petites structures carrées (5 × 5 m) pourvues de niches (autels ?). Le long de la façade est du bâtiment, un certain nombre de pièces supplémentaires étaient placées entre les pièces avec autels. Le bâtiment VIII semble avoir été construit en trois étapes rapprochées. Les pièces carrées en forme de croix étaient surmontées de dômes et les couloirs étaient cintrés. Le bâtiment IV d'Ak-Beshim possède les mêmes caractéristiques[49].

L'église d'Urgut dans le contexte architectural de l'Église d'Orient

Par rapport aux églises décrites ci-dessus, l'église d'Urgut présente des caractéristiques communes sur quatre aspects principaux :

1. Le modèle architectural général : le plan de l'église d'Urgut est rectangulaire. L'église possède deux nefs séparées par un *bêma*[50]. Les portes sont situées sur la longueur des murs.

Une caractéristique particulière de l'église d'Urgut, qui la distingue des autres exemples évoqués, est la cuisine et la salle à manger distinctes, toutes deux situées au nord. La présence de la cuisine à l'extrémité ouest suggère que le pain eucharistique pourrait avoir été cuit ici, auquel cas

46. Pugachenkova 1958.

47. Pugachenkova 1958, p. 128.

48. Kyzlasov 1959, p. 155-227 ; Semenov 2002a donne une présentation complète de l'histoire des recherches sur Ak-Beshim. Voir aussi Semenov & Tashbaeva 1997. Semenov 2002b est une étude archéologique détaillée du second complexe religieux fouillé à Ak-Beshim.

49. Semenov & Tashbaeva 1997.

50. Des cas où le *bêma* joue le rôle de barrière de partition entre les nefs peuvent être trouvés dans le nord de la Syrie comme dans la petite église de Qirq Bizeh près de Qalb Lozeh. Un autre exemple est celui de l'église de Resafa. Le *bêma* y est si grand qu'il forme une barrière à travers la première moitié (moitié est) de la nef est. Pour plus de détails, voir Loosley 2003, p. 42-45, 53.

cette pièce n'était pas utilisée comme une cuisine habituelle mais comme une chambre liturgique, une *prosthesis*.

2. Les matériaux de construction : dans les églises déjà présentées, le matériau diffère selon les régions. Cependant, la majorité des églises sont construites en briques crues ou briques cuites. L'église d'Urgut était aussi construite avec un mélange de briques cuites et de briques crues.

3. Les caractéristiques architecturales liturgiques : un sanctuaire situé à l'extrémité est, flanqué des *pastophoria*. Dans son contexte centrasiatique immédiat, l'église d'Urgut est unique en ce qu'elle incluait un *bêma* absent des autres églises, même celles d'Ak-Beshim et de Kharoba-Koshuk.

4. La décoration intérieure : en contraste avec les églises de Mésopotamie ou du Golfe, on n'a trouvé dans l'église d'Urgut aucun élément monumental de décor comme des plaques avec croix ou d'autres détails ornementaux. Mais une tuile en céramique ornée d'une croix trouvée dans une niche du mur est de la nef et la présence de fragments de stuc colorés laisse penser qu'au moins certaines parties de l'église étaient ornées de tuiles ou de peintures murales.

Iconographie numismatique

Des monnaies sogdiennes portant des motifs chrétiens, à savoir des croix équilatérales élargies aux extrémités[51], ont été trouvées à Varakhsha, Paykent, Qum-Sovtan, Afrasiab, Pendjikent et Ustrushana[52]. À en juger par leur motif et leur typologie, ces pièces ont été frappées pas plus tard qu'aux VII^e^ et VIII^e^ siècles[53].

51. Cette forme de croix, qui dans certains textes d'iconographie chrétienne est appelée « croix pattée », est formée de triangles isocèles dont les sommets sont orientés vers l'intérieur et présente des bras de longueur égale. Mais dans divers éléments de la culture matérielle elle présente des variations de taille et de motif. Dans sa description de l'iconographie des croix éthiopiennes, Buxton 1970, p. 164-166, discute aussi de l'origine syro-palestinienne de cette forme de croix. L'iconographie des croix des pièces sogdiennes offre une grande ressemblance avec les croix représentées sur les monnaies axoumites et les croix ornementales portées en Éthiopie. Pour l'étude la plus récente de ce sujet avec une bonne bibliographie, voir Chojnacki 2006.

52. La première assimilation des croix des monnaies sogdiennes à des symboles chrétiens a été faite par Smirnova 1957, p. 133, qui a publié les deux premiers exemples de monnaies avec croix découvertes en Sogdiane. Pour une analyse approfondie de ces pièces dans un contexte plus large et comparatif, voir Ashurov sous presse b.

53. Les dates des pièces sont déterminées à partir des différents types connus en Sogdiane et de la région spécifique où elles ont été trouvées. Voir Naymark 1996.

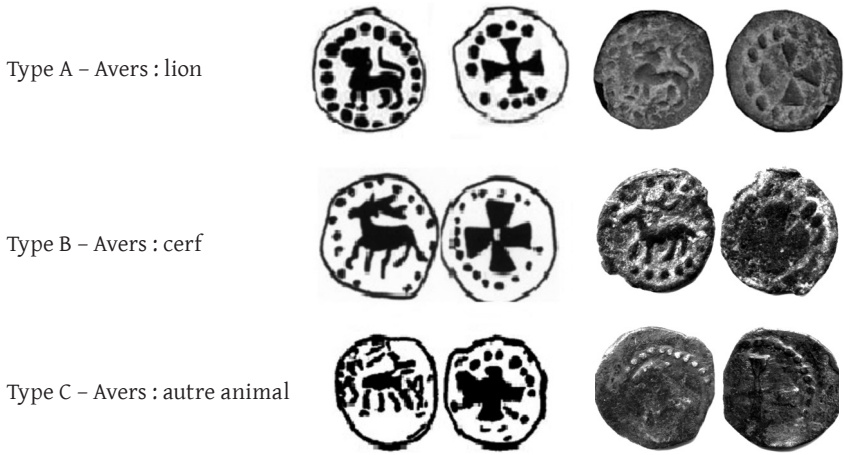


Fig. 3 — Monnaies sogdiennes de Boukhara ornées d'animaux ou de croix[54].

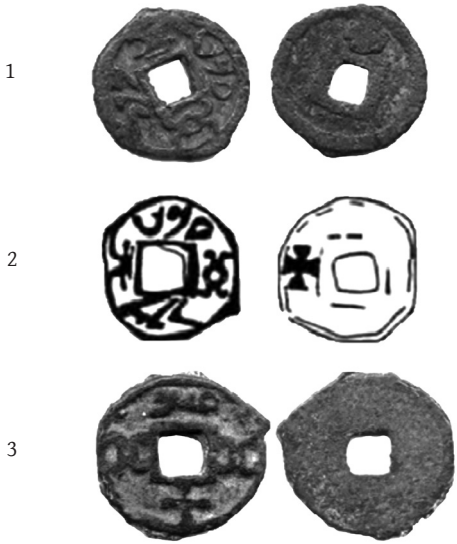


Fig. 4 — Monnaies sogdo-chinoises de Boukhara[55].

54. Les dessins de ces pièces sont reproduits d'après Musakaeva 1994 et les photos d'après www.zeno.ru Oriental Coins Database n[os] #20208, #49952 et #30479. Ce ne sont toutefois pas les mêmes pièces. Les dessins de Musakaeva sont ceux d'exemplaires conservés en Ouzbékistan.

55. 1) ON-V-AZMUZ18007© Musée national de l'Hermitage. 2) Dessin reproduit d'après Naymark 1996. 3) Reproduit d'après Zejmal' 1994, p. 250, n° 15.

Fig. 5 — Monnaie d'Ustrushana, montrant une face humaine sur l'avers et un tamgha et une croix sur le revers[56].

L'emprunt de l'iconographie de la croix dans les monnaies sogdiennes

L'usage de la croix en numismatique sogdienne est généralement considéré comme le produit d'une influence byzantine. Ce point de vue s'appuie sur deux suppositions : Byzance fut le premier État chrétien dont les monnaies ont présenté l'usage de croix, et les Sogdiens étaient familiers de la culture monétaire de Byzance[57]. Cependant, au regard des liens étroits et anciens entre la Sogdiane et l'Empire sassanide, il convient d'envisager une influence directe des monnaies et sceaux sassanides.

Dans les monnaies sassanides, l'usage de la *croix pattée* fut connu à partir d'au moins trois régions :

1. Les monnaies émises à Alexandrie, durant l'occupation sassanide de l'Égypte (619-628/9). Ces monnaies imitaient le style byzantin[58].

2. Les monnaies émises à Merv, aux frontières orientales de l'Empire sassanide. Ce groupe est représenté par vingt spécimens bien conservés de monnaies de bronze de Yazdgird I^er^ (399-420)[59].

56. Source : http://www.sogdcoins.narod.ru/english/ustrushana/coins.html, Us7.

57. Ce point de vue s'appuie sur les textes historiques concernant les réseaux commerciaux entre l'Asie centrale et Byzance, ainsi que la découverte archéologique de monnaies de Byzance (imitations et bractées) en Sogdiane. Shkoda 1983 donne des discussions plus développées et des références bibliographiques sur ce sujet et en rapport avec la monnaie d'imitation byzantine découverte à Pendjikent. Il fait remarquer que « la principale raison de la circulation de monnaies byzantines en Asie centrale était le développement des relations commerciales au début de la période médiévale. Durant cette période, les monnaies d'or de Byzance, comme les monnaies d'argent sassanides, étaient des monnaies internationales » (p. 198-199). Le sujet est aussi discuté par Raspopova 1999 et Rtveladze 1999.

58. Göbl 1971, p. 21.

59. Pour une discussion concise sur Merv et les pièces frappées sous divers rois sassanides, voir Alram & Gyselen 2012 p. 21-23.

3. Les monnaies émises en Géorgie, dans le royaume ibère-kartli à l'est du pays. La majorité des monnaies connues furent trouvées à Mtskheta et datent du VI^e^ au VII^e^ siècle[60]. Les monnaies portant une iconographie chrétienne (la croix) en Géorgie sont les drachmes d'argent frappées par les gouverneurs locaux *(erismtavars)* sous Hormizd IV. Les drachmes géorgio-sassaniennes produites ensuite furent frappées selon les monnaies de Khosrau II[61].

D'autre part, des monnaies sassanides avec une iconographie chrétienne sont connues dans les régions du sud-ouest et du centre de l'Iran. Sur les drachmes d'argent, la croix est insérée dans le champ laissé par le buste du roi sur le revers[62]. En plus de la drachme d'argent qui était la dénomination dominante de la monnaie de l'État sassanide, l'iconographie chrétienne est encore présente sur trois émissions de monnaies de cuivre (byzantino-sassanides et arabo-sassanides)[63]. Du point de vue iconographique, ces deux groupes sont très proches[64].

En relation avec l'étude des pièces sogdiennes portant une iconographie chrétienne, tout comme avec l'histoire de l'Église d'Orient dans ces régions, les monnaies sassanides mentionnées ci-dessus sont importantes pour plusieurs raisons :

1. Les monnaies de Merv suggèrent une date de départ assez précise pour l'établissement de l'utilisation de croix sur des pièces en Perse, à savoir le règne de Yazdgird I^er^ (339-420). Quoique le témoignage de ces croix soit plus suggestif que conclusif, celles-ci offrent aux historiens des preuves matérielles relevant de l'économie sous contrôle étatique. Bien que Yazdgird I^er^ fût le principal souverain de l'Empire sassanide, ses provinces reculées semblent avoir été dirigées par des gouverneurs locaux qui avaient assez d'autonomie pour frapper des pièces avec des revers différents de celles provenant de l'atelier central[65]. Sur les pièces de Merv cependant, l'iconographie religieuse centrale, à savoir l'autel du feu, est remplacée par la croix.

60. Les trésors de pièces sassanides et les exemplaires isolés découverts en Géorgie ont été publiés dans TSOTELIA 2002 et 2003.

61. TSOTELIA 2002.

62. KOLESNIKOV 1998b, p. 211.

63. CURIEL & GYSELEN 1984 et 1985. KOLESNIKOV 1998a, p. 259-262, 299-310.

64. KOLESNIKOV 1998a, p. 299-310.

65. Parmi les souverains locaux connus par la numismatique on peut citer Ardashir dont le règne à Merv correspond à celui de Šāpur I^er^ (240-270). Voir LOGINOV & NIKITIN 1993, p. 229-230.

2. En fonction de la position géographique de Merv, à mi-chemin vers Boukhara, on peut supposer que ces monnaies furent habituelles parmi les marchands ou les chrétiens ordinaires dans la Sogdiane de Boukhara avant le VII[e] siècle, quand on commença à émettre des pièces sogdiennes représentant une croix pattée. Ainsi, ces pièces jettent un nouvel éclairage sur la question de savoir si l'utilisation de la croix comme iconographie monétaire en Sogdiane était ou non directement empruntée aux monnaies byzantines.

3. L'utilisation des symboles chrétiens sur la drachme d'argent sassanide, qui était la monnaie non seulement locale mais aussi internationale, est particulièrement intéressante. Comme Alii Kolesnikov l'a démontré, l'iconographie monétaire des pièces sassanides était dirigée par le canon monétaire établi qui consistait en un portrait du souverain, des symboles zoroastriens et des inscriptions pehlevies. Donc les changements dans cette iconographie établie et reconnue ne purent vraisemblablement pas être possibles sans l'approbation du pouvoir central[66].

Conclusion

Quand l'Église d'Orient s'est implantée en Sogdiane, elle a dû montrer de façon concrète sa conformité avec le contexte socio-culturel et politique. Les éléments présentés ci-dessus illustrent parfaitement l'intégration du christianisme dans la société sogdienne à travers une expression matérielle. Comme l'illustre le récit d'Ibn Hawqal, l'architecture procure aux géographes et aux historiens des points de repère, et elle constitue aussi une partie de la mémoire populaire locale. Les habitants d'une région par exemple auraient défini une certaine aire par des points de repère comme l'architecture des églises. De plus, l'architecture pouvait servir comme un moyen d'identité visuelle pour les chrétiens dans le milieu pluri-religieux de la Sogdiane. En d'autres termes, les chrétiens se distinguaient par le genre et format de leur culture matérielle et de leurs symboles artistiques. Les vestiges présentés ci-dessus montrent en particulier que le christianisme en Sogdiane ne fut pas un phénomène éphémère mais qu'une communauté chrétienne visible et de taille significative a construit des églises, acquis des terres et généré l'économie nécessaire, notamment pour la production d'objets liturgiques. Il est évident également que « l'Église sogdienne » était en conformité liturgique avec la tradition architecturale et liturgique de l'Église d'Orient, son Église-mère, comme cela est montré par le mobilier liturgique et le plan de l'église d'Urgut.

66. KOLESNIKOV 2006 ; 1998b.

L'utilisation de symboles chrétiens, en particulier l'adoption d'un motif et d'une iconographie de la croix sur les monnaies sogdiennes, était probablement intentionnelle et elle pouvait de ce fait indiquer le niveau social des chrétiens en Sogdiane[67]. De plus, si l'on considère que cette expression iconographique du christianisme se retrouve dans toute la Perse, on peut conclure que les chrétiens en Sogdiane et au-delà n'étaient pas des groupes isolés mais qu'ils entretenaient des contacts étroits avec leurs frères.

Bibliographie

Alram & Gyselen 2012 : M. Alram & R. Gyselen, *Sylloge Nummorum Sasanidarum. 2, Ohrmazd I-Ohrmazd II,* Paris – Berlin – Wien.

Ashurov sous presse a : Barakatullo Ashurov, « Sogdian Christianity: Evidence from Architecture and Material Culture », *Journal of Royal Asiatic Society.*

Ashurov sous presse b : Barakatullo Ashurov, « Coins Convey a Message: Numismatic Evidence for "Sogdian Christianity" », *Central Asiatic Journal.*

Bernard *et al.* 1991 : Vincent Bernard, Olivier Callot & Jean-François Salles, « L'église d'al-Qousour Failaka, État de Koweit », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 2, p. 145–181.

Bernard & Salles 1991 : Vincent Bernard & Jean-François Salles, « Discovery of a Christian Church at al-Qusur, Failaka (Kuwait) », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 21, p. 7-21.

Bowman 1974 : John Bowman, « The Sasanian Church in the Kharg Island », dans *Commémoration Cyrus : hommage universel, Acta Iranica 1*, Téhéran – Liège, p. 217-220.

Bowman 1975 : John Bowman, « Christian Monastery on the Island of Kharg », *Australian Journal of Biblical Archaeology* 2, 3, p. 49-64.

Buxton 1970 : David Roden Buxton, *The Abyssinians*, New York.

Carter 2008 : Robert Carter, « Christianity in the Gulf during the First Centuries of Islam », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 19, p. 71–108.

Chojnacki 2006 : Stanislaw Chojnacki, *Ethiopian Crosses: A Cultural History and Chronology*, Milano.

Chwolson 1886 : Daniel Chwolson, *Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie*, St.-Pétersbourg.

Chwolson 1887a : Daniel Chwolson, « Predvaritelnie zametki o najdennykh v Semirechenskoj oblasti sirijskikh nadgrobnykh nadpisej », *Zapiski Vostochnogo Otdela Russkogo Arheologicheskogo Obshchestva* 1, p. 84-109.

Chwolson 1887b : Daniel Chwolson, « Dopolnenija i popravki k statjam nestorianskija nadpis' iz Semirechja », *Zapiski Vostochnogo Otdela Russkogo Arheologicheskogo Obshchestva* 1, p. 303-308.

67. Cette idée est bien développée par Cribb 2007, p. 333. En discutant de la valeur des monnaies comme témoignages des changements historiques et sociaux, il a noté que « les monnaies sont un marqueur des continuités et des changements culturels », et qu'elles peuvent donner « aux historiens des preuves concrètes des continuations, développements et relations entre les royaumes, les dynasties, les races et les religions ».

CHWOLSON 1890 : Daniel CHWOLSON, *Syrisch-Nestorianische Grabinschriften aus Semiretschje*, St.-Pétersbourg.

CHWOLSON 1895 : Daniel CHWOLSON, « Sirijsko-tjurkskaja nestorianskaja nadgrobnaja nadpis' 13 i 14 stoletij najdennaja v Semrichje », *Vostochnye Zametki*, p. 115-129.

CHWOLSON 1897 : Daniel CHWOLSON, *Syrisch-Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschje. Neue Folge*, St.-Pétersbourg.

CRIBB 2007 : Joel CRIBB, « Money as Marker of Cultural Continuity and Change in Central Asia », dans J. Crib & G. Herrmann (éds), *After Alexander : Central Asia before Islam,* Oxford (Proceedings of the British Academy 133), p. 333-375.

CURIEL & GYSELEN 1984 : Raoul CURIEL & Rika GYSELEN, « Monnaies byzantino-sasanides à la croix sur degrés », *Studia Iranica* 13, 1, p. 41-48.

CURIEL & GYSELEN 1985 : Raoul CURIEL & Rika GYSELEN, « Un type monétaire byzantino-sasanide d'époque islamique », *Studia Iranica* 14, 1, p. 109-113.

DESCOEUDRES 1983 : Georges DESCOEUDRES, *Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten: Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen*, Wiesbaden.

DICKENS 2009 : Mark DICKENS, « Syriac Gravestones in the Tashkent History Museum », dans WINKLER & TANG 2009, p. 13-49.

DICKENS sous presse : Mark DICKENS, « Syriac Inscriptions near Urgut, Uzbekistan », *The Journal of Semitic Studies*.

DRESVJANSKAJA 1995 : Galina Ja. DRESVJANSKAJA, « Bronzovoe kadylo iz Urguta », dans *Colloque sur l'art de l'Ouzbékistan : Antiquité, Moyen Âge, Époque contemporaine. Résumés des communications,* Tashkent, p. 342-358.

DZHUMAGULOV 1963 : Chettin DZHUMAGULOV, *Èpigrafika Kirgizii (vypusk 1)*, Frunze.

DZHUMAGULOV 1982 : Chettin DZHUMAGULOV, *Èpigrafika Kirgizii (vypusk 2)*, Frunze.

ELDERS 2001 : Joseph ELDERS, « The Lost Churches of the Arabian Gulf: Recent Discoveries on the Islands of Sir Bani Yas and Marawah, Abu Dhabi Emirate, United Arab Emirates », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 31, p. 7-58.

FIEY 1964 : Jean-Maurice FIEY, *Assyrie chrétienne : contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Irak*, Beyrouth.

FINSTER & SCHMIDT 1976 : Barbara FINSTER & Jürgen SCHMIDT, *Sasanidische and frühislamische Ruinen im Iraq*, Berlin.

FUJII *et al.* 1989 : Hideo FUJII *et al.*, « Excavations at Ain Sha'ia Ruins and Dukakin Caves », *al-Rafidan* 10, p. 27-88.

GHIRSHMAN 1971 : Roman GHIRSHMAN, *The Island of Kharg*, 4th reprint, Tehran.

GÖBL 1971 : Robert GÖBL, *Sasanian Numismatics*, Braunschweig.

HAERINCK 1975 : Ernie HAERINCK, « Quelques monuments funéraires de l'île de Kharg », *Iranica Antiqua* 11, p. 134-167.

HOPFNER 1949 : Theodor HOPFNER, « Pastophoroi », dans *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 18, Stuttgart, p. 2107-2109.

HUNTER 1997 : Erica C. D. HUNTER, « A Syriac Ostracon from Ctesiphon », *al-Rafidan 18*, p. 361-367.

HUNTER & HORN 2012 : Erica C. D. HUNTER & Cornelia HORN, « Christianity in the Late Antique Near East », dans D. Potts (éd.), *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East (Blackwell Companions to the Ancient World)*, Oxford, p. 1094-1112.

IVANITSKIJ 1994 : Igor D. IVANITSKIJ « Khristianskaja simvolika v Sogde », dans L. Zhukova (éd.) *Iz istorii drevnikh kul'tov Srednej Azii : Khristianstvo*, Tashkent, p. 64-70.

JAGODIN & KHODZHAEV 1970 : Vadim N. JAGODIN & Tel'man K. KHODZHAEV, *Nekropol' drevnogo Mizdakhkana,* Tashkent.

KING *et al.* 1995 : Geoffrey R. D. KING, David DUNLOP, Joseph ELDERS, Angus STEPHENSON & Cristina TONGHINI, « A Report on the Abu Dhabi Islands Archaeological Survey (1993-4) », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 25, p. 63-74.

KING 1997 : Geoffrey R. D. KING, « A Nestorian Monastic Settlement on the Island of Sir Bani Yas, Abu Dhabi: A Preliminary Report », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 60, 2, p. 221-235.

KLEIN & ROTT 2006 : Wassilios KLEIN & Philip ROTT, « Einige problematische Funde von der Siedenstrasse », dans MALEK & HOFRICHTER 2006, p. 403-424.

KLIMKEIT 1979 : Hans Joachim KLIMKEIT, « Das Kreuzessymbol in der zentralasiatischen Religionsbegegnung: Zum Verhältnis von Christologie und Buddhologie in der zentralasiatischen Kunst », *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 32, p. 99-115.

KOL'CHENKO 2003 : Valerij KOL'CHENKO, « Periodizatsija rasprostranenija khristianstva v Srednej Azii po dannym arkheologii », dans *Buddizm i khristianstvo v kul'turnom nasledii Tsentral'noj Azii. Materialy mezhdunarodnoj konferentsii Bishkek, 3-5 oktjabrja 2002 g.*, Bishkek, p. 53-73.

KOLESNIKOV 1998a : Alii KOLESNIKOV, *Denezhnoe khozjajstvo v Irane v sed'mom veke*, Moskva.

KOLESNIKOV 1998b : Alii KOLESNIKOV, « Khristianskaja simvolika na pozdnesasanidskoj i arabo-sasanidskoi medi v Irane 7 v.n.e », *Pravoslavno Palestniskij Sbornik* 35 [98], p. 195-205.

KOLESNIKOV 2006 : Alii KOLESNIKOV, « Kresty na sasanidskih drahmah (Numizmaticheskie svidetel'stva o rasprostranenii hristianstva v Irane v VI veke », *Hristianskij Vostok* NS 4, 10, p. 207-217.

KYZLASOV 1959 : Leonid Romanovich KYZLASOV, « Arkheologicheskie issledovanija na gorodishche Ak-Beshim v 1953-1954 gg », *Trudy kirgizskoj arkheologo-ètnograficheskoj ekspeditsii II*, Moskva, p. 155-242.

LANGFELDT 1994 : John A. LANGFELDT, « Recently Discovered Early Christian Monuments in North-Eastern Arabia », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 5, p. 32-60.

LIVSHITS 2006 : Vladimir A. LIVSHITS, « Sogdijtsy darjat khum nestorianskomu uchitelyu Jaruq-Teginu », dans V. Lurye & A. Muravjev (éds), *Scrinium. 2, Universum Hagiographicum, pamjati o Mishel'ja van Esbruka*. St. Petersburg, p. 365-370.

LOGINOV & NIKITIN 1993 : Sergej LOGINOV & Alexander NIKITIN, « Sasanian Coins of the late 4th-7th Centuries from Merv », *Mesopotamia* 28, p. 271-313.

LOOSLEY 2003/2012 : Emma LOOSLEY, *The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth- to Sixth-Century Syrian Churches*, Kaslik [repr. Leiden-Boston 2012].

MALEK & HOFRICHTER 2006 : Roman MALEK, in connection with Peter HOFRICHTER (éds), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin.

MESHCHERSKAJA & PAJKOVA 1981 : Elena N. MESHCHERSKAJA & Aza V. PAJKOVA, « Siro-tjurkskie naskal'nye nadpisi iz Urguta », dans *Kul'turnye vzaimodejstvija narodov Srednej Azii i Kavkaza s okruzhajushchim mirom v drevnosti i srednevekob'e (tezisy dokladov)*, Moskva.

MEYER 1929 : Eduard MEYER, « Seleukia und Ktesiphon », *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 67, p. 1-26.

MUSAKAEVA 1994 : Alfia MUSAKAEVA, « O nestorianakh v Srednej Azii : po numizmaticheskim dannym », dans L. Zhukova (éd.), *Iz istorii drevnikh kul'tov Srednej Azii : Khristianstvo*, Tashkent, p. 42-55.

NAYMARK 1996 : Aleksandr NAYMARK, « Christians in Pre-Islamic Bukhara. Numismatic Evidence », dans J. Elverskog & A. Naymark (éds), *Annual Central Eurasian Studies Conference. Abstracts of Papers 1994-1996*, Bloomington, Indiana, p. 11-13.

NAYMARK 2001 : Aleksandr NAYMARK, *Sogdiana, its Christians and Byzantium: A Study of Artistic and Cultural Connections in Late Antiquity and Early Middle Ages*, Ph.D. thesis,

Departments of Art History and Central Eurasian Studies, Indiana University, Bloomington. (Unpublished).

Okada 1991 : Yasuyoshi Okada, « Early Christian Architecture in the Iraqi South-Western Desert », *al-Rafidan* 12, p. 71-83.

Okada 1992 : Yasuyoshi Okada, « Ain Sha'ia and the Early Gulf Churches: An Architectural Analogy », *al-Rafidan* 13, p. 87-93.

Pajkova 1981 : Aza V. Pajkova, « Sirijskii ostrakon iz Pendzhikenta », dans *Pis'mennie pamjatniki Vostoka : Istoriko-filologicheskie isldedovanija*, Moskva, p. 78-86.

Paykova 1979 : Aza V. Paykova, « The Syrian Ostracon from Panjikant », *Le Muséon* 92, 1-2, p. 159-169.

Potts 1994 : Daniel Potts, « Nestorian Crosses from Jabal Berri », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 5, p. 61-65.

Pugachenkova 1954 : Galina A. Pugachenkova, « Kharoba-Koshuk », dans *Izvestija Akademii Nauk Turkmenskoj SSR* 3, p. 15-19.

Pugachenkova 1958 : Galina A. Pugachenkova, « Puti razvitija arkhitektury Juzhnogo Turkmenistana v pory rabovladenija i feodalizma », *Trudi Juzhno-Turkmenistanskoj Arkheologicheskoj Kompleksnoj Èkspeditsii* 6, Moskva, p. 126-130.

Puschnigg 1999 : Gabriele Puschnigg, « Kharoba Koshuk : An early Church », dans G. Herrmann (éd.), *Monuments of Merv: Traditional Buildings of the Karakum*, London, p. 103-104.

Raspopova 1999 : Valentina Raspopova, « Gold Coins and Bracteates from Pendjikent », dans M. Alram & D. Klimburg-Salter (éds), *Coins, art and chronology. Essays on the pre-Islamic history of the Indo-Iranian borderlands*, Wien, p. 453-460.

Reuther 1929 : Oscar Reuther, « The German Excavations at Ctesiphon », *Antiquity 3*, p. 434-451.

Rice 1932a : David Talbot Rice, « Ḥīra », *Journal of the Royal Central Asian Society* 19, p. 254-268.

Rice 1932b : David Talbot Rice, « The Oxford Excavations at Ḥīra », *Antiquity* 6, p. 276-291.

Rice 1934 : David Talbot Rice, « The Oxford Excavations at Ḥīra », *Ars Islamica* 1, p. 51-73.

Rott 2006 : Philip Rott, « Christian Crosses from Central Asia », dans Malek & Hofrichter 2006, p. 395-401.

Rtveladze 1999 : Èduard Rtveladze, « Vizantijskie monety i indikatsii iz Srednej Azii », *Numizmatika Tsentral'noj Azii* 4, p. 22-28.

Salles & Callot 2013 : Jean-François Salles & Olivier Callot, « Les églises antiques de Koweit et du golfe Persique », dans F. Briquel Chatonnet (éd.), *Les églises en monde syriaque*, Paris (Études syriaques 10), p. 237-268.

Savchenko 1996 : Alexei Savchenko, « Urgut Revisited », *Aram* 8, p. 333-354.

Savchenko 2005 : Alexei Savchenko, « Po sledam arabskikh geografov », *Arkheologichni dosledzheniy v Ukraninii 2003/2004*, Kiev, p. 333-338.

Savchenko 2005 (PR), « Fouilles à Urgut, août-octobre 2005, rapport d'étape » : http://www.exploration-eurasia.com/EurAsia/inhalt_english/projekt_2.htm.

Savchenko 2006 : Alexei Savchenko, « Po povodu khristianskogo selenija Urgut », *Zapiski vostochnogo otdelenija rossijskogo arkheologicheskogo obshchestva* 2 (37), p. 551-555.

Savchenko 2006 (PR) : « Fouilles d'Urgut, juin-juillet 2006, rapport d'étape » : http://www.exploration-eurasia.com/EurAsia/inhalt_english/projekt_2.htm#2006

Savchenko 2007 (PR) : « Fouilles d'Urgut, juin-juillet 2007, rapport d'étape » : http://www.exploration-eurasia.com/EurAsia/inhalt_english/projekt_2.htm#2007.

SAVCHENKO 2010 : Alexei SAVCHENKO, « Östliche Urkirche in Usbekistan », *Antike Welt* 2, 10, p. 74-82.

SAVCHENKO & DICKENS 2009 : Alexei SAVCHENKO & Mark DICKENS, « Priester John's Realm: New Light on Christianity between Merv and Turfan », dans E. C. D. Hunter (éd.), *The Christian Heritage of Iraq: Collected Papers from the Christianity of Iraq I-V Seminar Days*, Piscataway, NJ, p. 121-135.

SEMENOV 2002a : Gregory L. SEMENOV, « Istorija arkheologicheskogo izuchenija Ak-Beshima », dans *Sūyāb. Aq-Beshim, Arkheologicheskogo èkspeditsiya gosudarstvennogo Èrmitazha*, St. Petersburg, p. 4-10.

SEMENOV 2002b : Gregory L. SEMENOV, « Raskopki 1998-1996 g. », dans *Sūyāb. Aq-Beshim, Arkheologicheskogo èkspeditsija gosudarstvennogo Èrmitazha*, St. Petersburg, p. 11-115.

SEMENOV & TASHBAEVA 1997 : Gregory L. SEMENOV & Kaditscha TASHBAEVA, « Raskopki v Aq-Beshime v 1996 gody », dans *Sūyāb. Aq-Beshim, Arkheologicheskogo èkspeditsija gosudarstvennogo Èrmitazha*, St. Petersburg, p. 48-51.

SHKODA 1983 : Valentin Germanovich SHKODA, « Podrazhanie vizantijskoj monete iz Pandzhikenta », *Vizantijskij Vremenik* 44, p. 196-201.

SIMPSON 1993 : St John SIMPSON, « Ceramics and Small Finds from MEK : 1 », dans G. Herrmann & K. Kurbansakhatov (éds), « The International Merv Project Preliminary Report on the Second Season (1993) », *Iran* 32, p. 67-68.

SIMS-WILLIAMS 1989 : Nicolas SIMS-WILLIAMS, « Baršabbā », dans *Encyclopaedia Iranica 2*, Costa Mesa, p. 823.

SMIRNOVA 1957 : Oľga I. SMIRNOVA, « O dvukh gruppakh monet sogdijskikh vladetelej 7-8 vv. », *Izvestija Otdelenie Obshchestvennykh Nauk Akademii Nauk Tadzhikskoj SSR* 14, p. 115-135.

TSOTSELIA 2002 : Medea TSOTSELIA, *History and Coin Finds in Georgia: Sasanian and Byzantine Coins from Tsitelitskaro (AD 641)*, Wetteren.

TSOTSELIA 2003 : Medea TSOTSELIA, *History and Coin Finds in Georgia: Sasanian Coin Finds and Hoards*, Wetteren.

WINKLER & TANG 2009 : Dietmar W. WINKLER & Li TANG (éds), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

ZALESSKAJA 1972 : Vera N. ZALESSKAJA, « Sirijskoe bronzovoe kadilo iz Urguta », dans A. A. Ivanov & S. S. Sorokin (éds), *Srednjaja Azija i Iran: sbornik statej*, Leningrad, p. 57-60.

ZEJMAL' 1994 : Evgenij Vladislavovich ZEJMAL, « The Circulation of Coins in Central Asia during the Early Medieval Period (Fifth–Eighth Centuries AD) », dans B. A. Litvinskii & C. A. Bromberg (éds), *The Archaeology and Art of Central Asia Studies From the Former Soviet Union* (Bulletin of the Asia Institute. New Series 8), Bloomfield Hills, p. 245-267.

ZHELEZNJAKOV 2005 : Boris A. ZHELEZNJAKOV, « Periodizatsija rasprostreenenija khristianstva, prichiny ego upadka (Tsentral'naja Azija). Nakhodki v Zhetysu », dans *Izvestija MON RK* 1, Almaati, p. 231-247.

Notes sur les textes chrétiens en vieux-ouïghour

Peter Zieme
Berlin – Tokyo

Dès l'émergence du christianisme, les fidèles se sont disputés et divisés sur des questions de foi. Les décisions doctrinales majoritaires des conciles œcuméniques n'ont pu les réconcilier et maintenir l'unité de l'Église. Au début de son histoire comme aujourd'hui, l'Église d'Orient est très marginalisée face aux autres Églises du fait de ses différences dans la pratique religieuse et de la faiblesse de sa position politique. Après l'abandon du patrimoine araméen par les Églises de Rome et de Byzance, l'Église d'Orient est passée à l'arrière-plan[1].

Néanmoins cette Église a connu un âge d'or qui a produit de nombreuses communautés en différentes régions de l'Asie centrale et de la Chine, mais nulle part on n'a pu créer une Église d'État, comme Berthold Spuler l'a signalé[2].

La propagation du christianisme en Asie centrale et en Chine au Moyen Âge a occupé des générations de chercheurs européens et russes, mais récemment de nouvelles découvertes, surtout en Chine, ont réveillé l'intérêt des chercheurs, en Chine et au Japon, pour l'histoire de l'Église d'Orient[3]. Michel Tardieu a montré de manière très parlante comment Paul Pelliot a travaillé sur une série de documents, d'abord des textes manichéens et nestoriens de Dunhuang, puis des documents pontificaux concernant les relations entre l'Église de Rome et les Mongols au temps de Gengis Khan et après lui, et enfin des recherches sur Marco Polo, pour

1. Je voudrais exprimer toute ma reconnaissance à MM. Pier Giorgio Borbone et Pierre Marsone pour leur encouragement et leur aide à améliorer mon texte comme aussi à mon fils Johann Anton Zieme qui a corrigé sa première version.

2. Spuler 1961.

3. On peut signaler par exemple les volumes résultant des colloques sur l'Église d'Orient organisés à Salzbourg : Malek & Hofrichter 2006 ; Winkler & Tang 2009 ; Tang & Winkler 2013.

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 185-198.

préparer un livre sur la question du Prêtre Jean[4]. M. Tardieu commente : « Ainsi s'organisent quelques-uns des thèmes majeurs d'une œuvre qui reste l'un des regards transculturels les plus remarquables de la première moitié du XX^e siècle. »[5]

Les sources pour l'histoire du christianisme en Asie centrale sont nombreuses et diverses. D'un côté on connaît des textes d'auteurs syriaques du Proche-Orient, des actes de martyrs de l'époque sassanide, majoritairement en syriaque, des documents chrétiens plus récents du temps des Il-khanides, de Rome et de voyageurs européens et asiatiques. Tous ces matériaux sont très importants pour reconstruire l'histoire de l'Église d'Orient. D'un autre côté, les fouilles allemandes, françaises, anglaises, suédoises, finlandaises, russes et autres au début du XX^e siècle ont mis au jour de nouveaux matériaux en provenance de différentes régions de l'Asie ; il s'agit surtout de documents sur papier, écrits en différentes langues comme le syriaque, le chinois, le sogdien et le vieux-ouïghour. La Route de la soie était un axe d'échange non seulement de biens, mais aussi d'idées, religieuses en premier lieu.

Les textes sur papier proviennent surtout de trois lieux : Dunhuang, l'oasis de Turfan et Qara Qoto.

De Dunhuang sont connus surtout quelques rouleaux chinois. Récemment publiés en fac-similé au Japon, ces derniers feront l'objet d'une nouvelle étude annoncée par Max Deeg[6]. Outre un fragment syriaque déjà édité par Wassilios Klein et Jürgen Tubach[7], on note l'existence de feuilles d'un livre syriaque parmi les nouvelles découvertes dans les grottes septentrionales de Mogao[8]. Les derniers travaux sur des textes de Turfan ont déjà produit un catalogue des textes syriaques compilé par Erica Hunter et Mark Dickens[9], un catalogue des textes sogdiens en écriture syriaque par Nicholas Sims-Williams[10] et deux volumes d'études du même auteur sur quelques textes en moyen-perse et en sogdien[11]. Enfin, quelques fragments en syriaque et en vieux-ouïghour ont été trouvés à Qara Qoto.

Ces dernières années ont été marquées par un progrès certain dans d'autres domaines de la recherche sur ces sources. Les inscriptions

4. Tardieu 2013.
5. Tardieu 2013, p. 483.
6. Cf. la contribution de Max Deeg dans ce volume.
7. Klein & Tubach 1994.
8. Duan 2001.
9. Hunter & Dickens 2014.
10. Sims-Williams 2012.
11. Sims-Williams 2014 ; Sims-Williams 2015.

tombales en syriaque et en vieux-ouïghour ont été étudiées par Niu Ruji[12], Samuel Lieu et Majella Franzmann[13], mais aussi par Wassilios Klein[14], Mark Dickens[15], Pier Giorgio Borbone[16].

Histoire de la recherche sur les textes conservés sur papier

Quelques aperçus sur les textes chrétiens des Ouïghours peuvent être trouvés dans les travaux d'Annemarie von Gabain[17], Jes P. Asmussen[18], B. Nikitin[19] ou Kahar Barat[20]. Même la traduction de la Bible en ouïghour moderne[21] contient des informations sur les textes accompagnées de quelques illustrations.

Karl Friedrich Wilhelm Müller, qui a lancé une collection intitulée *Uigurica*, a commencé son travail par un fragment sur les mages. Il est très regrettable que cette pièce ait été détruite durant la seconde guerre mondiale. Cette feuille avait été trouvée à Bïlayuk (connu aujourd'hui sous le nom de Bulayïq) parmi beaucoup de textes chrétiens en syriaque, sogdien ou persan.

Albert von Le Coq a mentionné des textes chrétiens à quelques occasions. Par exemple, il a décrit un manuscrit en écriture ouïghoure comme un texte syriaque non identifié. Presque cent ans après, Mark Dickens et moi-même avons pu présenter une identification du contenu de ce manuscrit : ce sont des psaumes[22]. L'édition d'un texte de la légende de saint Georges se trouve dans son œuvre *Manichaica* III[23]. Un petit fragment d'une feuille que Le Coq considérait comme chrétien est cependant vraisemblablement manichéen[24].

12. Niu 2010.
13. Cf. Franzmann 2013.
14. Klein 2000.
15. Cf. la contribution de Mark Dickens dans ce volume.
16. Cf. Farina 2013.
17. Gabain 1963 ; Gabain 1964.
18. Asmussen 1982.
19. Nikitin 1992.
20. Barat 1987.
21. *Muqäddäs kitab. Inǧil täwrattin talanmilar. Hazirqi zaman uygurčä tärǧimisi*, Bible Society, 2005.
22. Dickens & Zieme 2014.
23. Le Coq 1922, n° 40.
24. Zieme 2011.

Willi Bang s'est occupé de l'interprétation de textes publiés. Depuis 1974, nous nous engageons dans l'étude des textes chrétiens provenant de Turfan et récemment aussi ceux de Qara Qoto. Notre travail sur tous ces textes est dans sa phase terminale[25].

La plupart des textes ont été trouvés dans deux sites au nord de la ville de Turfan, Bulayïq et Kurutka. Mais un petit nombre de manuscrits porte la signature « D », signifiant « Dakianussahri » ou Gaochang (Qočo) même. Il y avait aussi en dehors de la ville une église aujourd'hui disparue. Par des noms de personnes, ces textes attestent aussi de l'existence de chrétiens dans la ville de Toyoq. Presque tous les textes vieux-ouïghours chrétiens provenant de l'oasis de Turfan sont conservés soit à l'Académie (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften) soit au musée (Museum für Asiatische Kunst) de Berlin.

Il y a des textes vieux-ouïghours dans deux écritures : ils sont en partie écrits dans un alphabet dérivé de l'écriture nestorienne, globalement identique au syriaque mais avec une lettre ajoutée, ܟ, translittérée par *x*[26]. L'autre écriture est l'écriture ouïghoure dérivée de l'écriture sogdienne. Le choix de l'écriture ne dépend pas du sujet du texte, tout au moins pour ce qui ressort des documents connus. J'espère publier ultérieurement une étude détaillée sur les textes chrétiens en vieux-ouïghour, qui s'intitulera : « Altuigurische Texte der Kirche des Ostens aus Zentralasien ».

Textes de l'oasis de Turfan

Credo

Ce fragment de *Credo* (deux petits fragments de Bulayïq : U 5537 et U 5538) est en très mauvais état, mais il est intéressant par quelques particularités. La plus importante est que Pilate y est mentionné comme « le cinquième procureur ». Le nom Pilate est transcrit ici *pyldwz*. Les mots suivants sont *bešinč buyruk* « cinquième ministre » ou « procureur ». Et en effet, Ponce Pilate fut le cinquième procureur de la Judée. Cette connaissance précise de l'ordre des gouverneurs romains par les Ouïghours est sans aucun doute un fait étonnant, d'autant plus que cette remarque ne se fonde pas sur une tradition religieuse, mais qu'elle ressortit au savoir

25. Mentionnons au passage que les inscriptions tombales sont également une source essentielle pour les études sur le christianisme chez les Turcs. On en connaît des témoignages épigraphiques surtout dans trois régions : la vallée de la rivière de Chu, la région de Mongolie-Intérieure et la province du Fujian en Chine méridionale.

26. Il s'agit d'une innovation apportée à l'écriture syriaque par les Sogdiens chrétiens pour représenter la consonne vélaire/glottale sourde de la langue sogdienne.

encyclopédique. Ce cas montre que les chrétiens devaient posséder des livres provenant de l'ouest, c'est-à-dire de la Syrie, pour pouvoir connaître de tels détails.

Fragment sur les mages

Le conte sur les mages qui vinrent trouver le nouveau-né Jésus le Messie est un texte très célèbre. D'après quelques indices linguistiques, on peut supposer qu'il a été écrit dans l'empire des Ouïghours occidentaux (X^e^-XI^e^ siècles). Il s'agit d'une double feuille en écriture ouïghoure (*U 9175, T II B 29) provenant de Bulayïq. Ce texte est célèbre pour son contenu, mais aussi du fait que F. W. K. Müller l'a placé en premier dans sa série d'édition des textes ouïghours. Il est clair qu'une partie du texte est une traduction du deuxième chapitre de l'Évangile selon saint Matthieu. L'autre partie, qui contient une description de l'origine de l'adoration du feu, concorde avec les témoignages de Marco Polo et de Masʿudi. Dans une étude sur les raisons pour lesquelles ce conte s'est propagé si loin en Asie, Jürgen Tubach mentionne que le patriarche Denys de Tell Mahrē (818-845) a écrit que les mages sont venus du pays des Šīr.

Un livre de prière

Il s'agit d'un opuscule de la collection de Berlin : U 338 (T II B 41) provenant de Bulayïq, qui constitue un livret à usage personnel, peut-être utilisé aussi comme amulette. Ce livre se compose d'une prière écrite en syriaque suivie d'un texte de prière en ouïghour écrit dans les deux écritures, syriaque et ouïghoure. Un colophon conclut l'ensemble.

Quatre mots en syriaque forment une sorte de parenthèse : *ʿmmʾ pryqʾ gʿšʾ*[27] *šbyḥʾ*. J'ai pensé à ce verset de psaume : « Que son nom subsiste à jamais ! Que son renom se perpétue aussi longtemps que le soleil ! Quand ils se béniront l'un l'autre, les hommes citeront son nom. Que toutes les nations du monde le proclament bienheureux ! » (Ps 72,17). Mais Mark Dickens, qui interprète le deuxième mot comme « rachetés », rapproche ce passage de la première lettre de Pierre : « Mais vous, vous êtes une descendance choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, le peuple racheté, pour que vous annonciez les merveilles de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (1 P 2,9)[28].

La traduction en vieux-ouïghour n'est pas d'une clarté absolue, car elle semble n'être qu'une adaptation dans un style turc avec un parallélisme

27. Ou : *gnšʾ*.

28. Dickens 2013.

rigoureux : ***a****t üzä* ***a****sılmıš // **kü** üzä **kü**lälmiš* « élevé par le nom, loué par la gloire ».

Confession des péchés et prière d'intercession

Il s'agit d'un fragment d'une confession des péchés qui a peut-être été utilisée dans la liturgie. Il contient des déclarations contradictoires résultant probablement de quelques lacunes. Le texte a été reconstruit à partir de quatre fragments de la collection de l'Académie à Berlin : U 4911 (T II B 65d), U 5056 (T III B 99b), U 7294 (T II B 66.501) et U 4910 (T II B 28).

Prière d'intercession

Une autre prière conservée dans un petit fragment en écriture ancienne ouïghoure (U 323 de la collection de l'Académie) contient le texte suivant : « Ô Dieu unique, tu crées [le royaume] ! Tous sont prêts dans le temple : bénis-nous tous et donne des biens ! Dispense ta bénédiction sur nous qui te servons. Par ton sens bienveillant, dispense ta bénédiction sur toutes les créatures. D'une seule bouche, d'une seule intention nous voulons te rendre hommage, nous voulons te prier. »

Un texte rituel de Kurutka

Ce texte provient de Kurutka et non de Bulayïq. Il se trouve au revers d'un rouleau chinois bouddhique composé de plusieurs fragments : U 329a-h, U 330a-d, U 333, U 334 et U 336. Il contient aussi des passages de confession et une prière. Il ajoute quelques informations sur le royaume et nomme la région de « Fars » comme la frontière occidentale. Il n'est pas facile de discerner si Fars désigne la province iranienne du Fars même ou la région de Merv, considérée comme la frontière orientale des Iraniens et où des chrétiens étaient établis également. Cette dernière hypothèse semble pourtant plus probable, comme Yutaka Yoshida me l'a indiqué dans un entretien.

Voici le passage : « (75) De plus maintenant ... soit ils... gagneront bonheur et bénédiction, brillance et magnificence dans [toutes ...] régions ... se répandre comme on immerge dans un lac ... nos cœurs ... ... éloges ... (79) nous n'avons pas fait... se trouvant dans le ciel ... Matthieu, Marc, Lu[c, Jea]n, mar Sergius, sa majesté le prince ... (81) mar Qury(a)qus ... »

Outre les quatre évangélistes, des personnages historiques contemporains du texte sont aussi mentionnés, comme un certain mar Sargis qui vécut au temps de Khubilai. Ce texte pourrait donc avoir été écrit dans les dernières décennies du XIII^e^ siècle, mais c'est seulement une hypothèse.

La légende de saint Georges

Un fragment déjà publié par A. von Le Coq contient une partie de la légende de saint Georges. Écrit en écriture ouïghoure, il est conservé au Museum für Asiatische Kunst à Berlin : MIK III 194 (T II B 66). Le texte va jusqu'à la mort de Georges. Le saint demande l'aide de Dieu pour tous ceux qui invoquent le nom du martyr. Comme cela a été montré par W. Bang[29], il existe une correspondance avec le texte syriaque : « Seigneur Dieu, accorde-moi la faveur que, pour qui que ce soit qui fera mention de Georges ou qui fera une offrande en commémorant le jour son combat, dans sa maison il n'y aura pas de lépreux et aucun bègue ou aveugle n'y naîtra, ni aucun paralytique, ni aucun aveugle, ni aucun possédé. Et ne mentionne pas leurs péchés car tu es un Dieu qui pardonne, et souviens-toi qu'ils sont chair et sang, et aie pitié d'eux pour mon nom. »[30]

La traduction turque ajoute cependant une note explicative qui identifie le « combat » avec celui qu'il a dû mener avec le roi perse Dadian.

Un texte rituel à l'occasion d'un mariage

Ce texte, utilisé lors de la célébration de mariages, contient quelques passages poétiques. C'est un fragment en écriture syriaque, conservé a l'Académie de Berlin : U 7264 (T III Kurutka 1857). Le recours à des personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament comme Jacob montre que des histoires ou contenus bibliques étaient bien connus parmi les Ouïghours, même s'il ne nous reste d'eux que très peu de textes bibliques. Cette « bénédiction de mariage » décrit les mariés de manière très imagée et riche en couleurs. Le marié est comparé à des figures bibliques comme Jacob ou Samson. Le texte utilise des comparaisons poétiques, par exemple l'harmonie du luth et du violon, et il inclut aussi des citations syriaques comme à la ligne 11 : *ʿamūdā šeteṣtā da-šrārā* « piliers sur lesquels repose la vérité ».

Le manuscrit U 3890 (T III B)

Le texte le plus difficile de la collection, qui provient aussi du site de Bulayïq, est le manuscrit U 3890 (T III B). Nous en donnons ici un bref aperçu :

29. Bang 1926.

30. Brooks 1925, p. 114 : « Lord God, bestow on me this favor that, whoever shall make mention of George or make an oblation and remember the day of his contest (ἀγών), there shall not be in his house one that is leprous, nor shall a stammerer and a blind man be born in it, nor one that is palsied and one that is blind, nor one that is driven by a demon; and mention not their sins, because thou art a merciful God, and remember that they are flesh and blood and have mercy on them for my name's sake. »

– il est évident qu'on y a d'abord écrit une lettre, après quoi on a plié de papier. Plusieurs traces des lignes de pliage sont encore visibles ;

– au verso on trouve le texte chrétien.

Le mauvais état du papier est évidemment un grand obstacle à la lecture et à la compréhension de ce texte. Nous ne pouvons donc pas donner une traduction satisfaisante du texte dans son ensemble et je me limite ici à donner trois notes sur quelques passages du texte.

I. Christotokos

Ligne 23 (fig. 1)

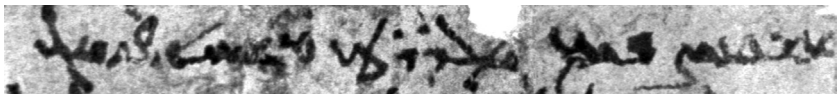


Fig. 1.

(Translittération) [ʾ]*wmwnč kym yldt mšyhʾ pyzyng* [ ]

(Transcription) umunč kim Yaladata M(a)šiha biziŋ [ ]

« L'espoir qui est la parturiente du Messie, notre [...] ».

Le terme syriaque *yldt mšyhʾ*[31] est la traduction du terme grec Χριστοτόκος. Le patriarche de Constantinople Nestorius a introduit ce terme dans la discussion sur la nature de Jésus-Christ au début du Ve siècle pour se distancier d'une caractérisation de Marie comme Θεοτόκος, qui impliquait pour lui que Jésus-Christ n'avait qu'une seule nature. Il est intéressant de voir ce terme syriaque dans notre texte, mais la seule chose que l'on peut en déduire est que le terme était aussi connu dans la région du Turfan. Pour autant que nous le sachions, ce terme n'est pas connu parmi les textes de Turfan même.

II. Le diable

Ligne 29 (fig. 2)

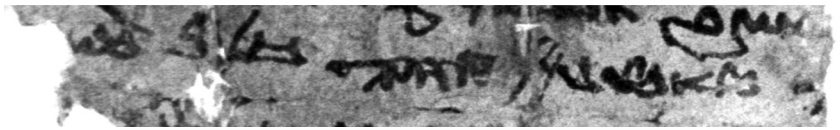


Fig. 2.

(Translittération) [...] *sʾsyʿ šwmnw qʾpmy*[...]

31. Payne Smith 1897-1901, col. 1595.

(Transcription) sasıg šumnu kapmı[š]

« [...] le diable puant a pris [...] ».

Comme nous ignorons le contexte, il est impossible de dire quelle est sa fonction dans le texte. Mais on voit qu'un mot est écrit à l'envers ; après l'avoir retourné à 180 degrés, on voit clairement que le mot est *šwmnw*, un terme désignant le diable[32] (fig. 3a, b). Contrairement à la notation usuelle, la première syllabe a aussi la lettre *w*, c'est-à-dire qu'au lieu de *šmnw* on rencontre l'écriture *šwmnw*. À la suite d'une remarque de J. Rypka, j'ai noté dès 1974[33] que dans ce cas aussi le mot « diable » est un terme méprisant et c'est pourquoi il est écrit renversé[34].

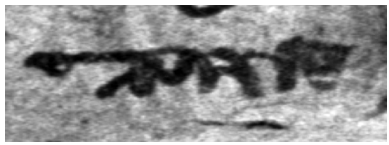


Fig. 3a.

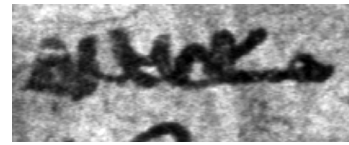


Fig. 3b.

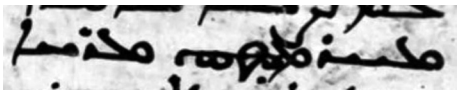


Fig. 4a.

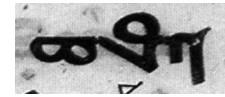


Fig. 4b.

Le commentaire sogdien de Dādišoʿ Qaṭrāyā[35] dit que Satan est pire et plus terrible que tous les autres démons, mais il ne mentionne pas qu'il pue. D'où vient l'idée d'un diable puant ? L'expression n'existe pas telle quelle dans la Bible, mais dans l'Apocalypse il est dit que « le diable sera jeté dans le bourbier enflammé et dans le soufre » (Ap. 20,10). Au Moyen Âge, et même pour Jakob Böhme (1575-1624), le diable puant était une image populaire.

32. Clauson 1972, p. 868a.

33. Zieme 1974, p. 666.

34. Un manuscrit syriaque datable d'avant 1576 (Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Orientale 107, f. 89r) porte le nom « Nestorios » écrit à l'envers (fig. 4a) ; c'est aussi le cas pour le nom « Satan » dans un livre imprimé en 1902 au Liban (Jounieh, Imprimerie al-Arz). Cf. Coakley 2006, p. 63 ; voir ici fig. 4b. D'autres exemples sont donnés sur la page https://hmmlorientalia.wordpress.com.

35. Sims-Williams 1985, p. 80.

III. Le tamga

On remarque à la fin de la feuille deux phrases qui ressemblent à des propositions utilisées dans des colophons ou des bénédictions.

Ligne 31 (fig. 5)

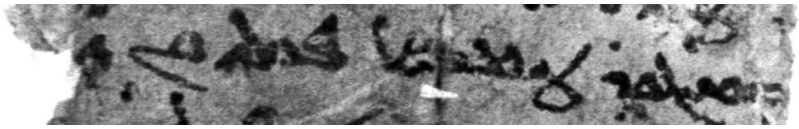


Fig. 5.

(Translittération) *qwygwr tmqʾ pwlzwn* [

(Transcription) huigur t(a)mga bolzun [

Ligne 32 (fig. 6)

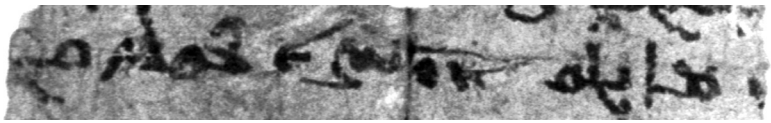


Fig. 6.

(Translittération)] *mʾngw ʾynṣʾ pwlzwn* [

(Transcription)] mäŋü inčä bolzun [

La seconde expression (ligne 32) signifie, comme dans beaucoup d'autres cas, simplement « pour que ce soit toujours ». On peut la rapprocher d'un colophon bouddhique qui dit : (MIK III 191, verso 3-5) *tükäl bilgä t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan-nıŋ ädgü tedyük nomı šazını suradı üdkä-tägi ada-sızın arıgın süzökin ür kеč mäŋün turmakı bolzun* « La doctrine du parfaitement sage Dieu des dieux Bouddha peut rester longtemps sans danger et pour toujours en pureté, et durer éternellement ! »

Pour la première expression on ne connaît pas de parallèle, et sa signification exacte n'est pas claire non plus. Littéralement, on peut traduire par : « les Ouïghours soient un sceau » ou « il soit un sceau ouïghour ». Considérant que, au lieu de *bol-* « être », on peut aussi lire *bul-* « trouver, atteindre », les possibilités d'interprétation se multiplient encore. Cependant, la première variante semble être la plus probable. Le mot « sceau » est généralement *tamga*[36]. Il faudrait donc s'attendre à *tmgʾ*. Mais ici on lit *tmqʾ*. Un autre document en écriture syriaque, cette fois de Qara Qoto, l'écrit avec un *ʿayn*. Dans le fragment F 137b, des fonctionnaires

36. Cf. Dickens & Zieme 2014, p. 307-308.

sont mentionnés, un *ʾsphbd* et un *tʾmʾpyg* (a4). Alors que le premier peut être expliqué par le sogdien **spāhpat* « général », l'autre semble être le mot turc *tamga* [*tʾmʾ*] Bäg. G. Doerfer cite des cas avec *qāf* (*q*) en écriture arabe[37], mais ceux-ci sont susceptibles de provenir d'une période ultérieure. Donc, si le mot présent est le mot *tamga*, la forme avec *-q-* doit remonter à une forme originale en écriture ouïghoure, où la différence entre γ et *q* est indiquée seulement par des signes diacritiques. Le contenu peut être rapproché du verset 3223 du *Kutadgu Bilig* : *bilig birle yakgıl bayat tapgıŋa / bilig Tamga bolur tamu kapgıŋa* « Avec la sagesse approche au service d'un riche, / La sagesse est le sceau contre la Porte de l'Enfer. »[38]

Une idée de W. Bang nous mène peut-être vers une meilleure compréhension du terme *tamga* « sceau ». Dans son interprétation du « Beichtspiegel », c'est-à-dire un texte de confession des péchés des auditeurs manichéens, on trouve la phrase : *tört yaruk tamga köŋülümüztä tamgaladımız* (littéralement : « nous avons scellé les quatre sceaux lumineux dans nos cœurs »). Bang traduit librement : « Je me suis donné complètement à Dieu dans l'amour envers lui. »[39] Et il affirme que « *tamγa* représente probablement le στίγμα paulinien (Épître aux Galates 6,17) »[40]. Quelques indices permettent de supposer que ce texte n'est pas une traduction, mais bien un texte original écrit par un Ouïghour.

Documents économiques

Enfin on pourrait mentionner encore quelques lettres et documents économiques comme des sources sur la vie et la présence de chrétiens dans les oasis de Turfan. On connaît un grand nombre de contrats et d'autres documents économiques en langue ouïghoure. Beaucoup de personnes qui y sont mentionnées portent des noms chrétiens[41].

Textes de Qara Qoto

Dès les années 1930, N. Pigulevskaja avait publié un fragment syriaque et syro-turc provenant de Qara Qoto[42]. Cet important texte fut l'objet

37. Doerfer 1965, p. 554.

38. Le *Kutadgu Bilig* (« La science qui apporte le bonheur ») est un ouvrage du genre des « miroirs des princes » composé en turc karakhanide par Yūsuf Kāṣṣ Ḥājib à Kashghar, en 1069.

39. Bang 1923, p. 210 : « Ich habe mich Gott in Liebe ganz zu eigen gegeben. »

40. Bang 1923, p. 210 : « Es vertritt also wohl *tamγa* das paulinische (Gal. 6,17) στίγμα. »

41. Raschmann 2009.

42. Pigulevskaja 1935/1936. Ré-édité Pigulevskaja 1966.

d'une nouvelle étude de N. Smelova et D. Rukhliadev[43]. Des textes nouveaux provenant de Qara Qoto en écriture syriaque ont été édités dans un volume récent[44]. L'un consiste en 5 folios (10 pages) représentant un sermon sur Matthieu 10,42[45]. L'autre, qui consiste en fragments de deux folios (4 pages), n'est édité qu'en fac-similé[46]. Il est de caractère hagiographique[47].

Enfin nous devons mentionner des textes écrits non sur papier, mais sur les murs de la « Pagode blanche » sur le site de l'ancienne ville de Fengzhou, à environ 20 km à l'est de Hohhot en Mongolie-Intérieure. Dans cette pagode étudiée en détail par P. G. Borbone[48], on trouve plusieurs inscriptions en écriture syriaque, parmi lesquelles un texte qui possède une structure littéraire[49] :

xul särgis sözi sözlä	(Voilà) le mot de l'esclave Särgis, parle !
axıl xanı kölitür	Le Seigneur d'intellect (Dieu ?) protège (tous).
taxma birär är uz sözlär	Ne t'attache pas (au monde), chaque homme parle habilement.
xarat(a)š(ı)m yorıtur	Mon frère (Jesus ?) (me) mène[50].

Bibliographie

Asmussen 1982 : Jes Peter Asmussen, « The Sogdian and Uighur-Turkish Christian Literature in Central Asia before the Real Rise of Islam. A Survey », dans L. A. Hercus *et al.* (éd.), *Indological and Buddhist Studies: Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, Canberra, p. 11-29.

Bang 1923 : Willi Bang, « Manichaeische Laien-Beichtspiegel », *Le Muséon* 36, p. 137-242.

43. Smelova & Rukhliadev (en préparation).

44. Yoshida & Chimeddorji 2008, p. 239-252.

45. Zieme 2006.

46. Yoshida & Chimeddorji 2008, p. 407-409 (fig. 88-91).

47. Zieme 2013.

48. Borbone 2013.

49. C'est une strophe de quatre lignes à structure syllabaire 7 + 7 + 7 (ou : 8) + 7 avec une césure par verset.

50. La traduction de Niu 2010, p. 208-209 est un peu différente : « Dis ce mot de Särgis ! Le seigneur intelligent protège. Chaque homme parmi eux dit des mots habiles. Le seigneur mon camarade fait marcher. » Niu a lu le premier mot de la première ligne non *xul*, mais *ol* « celui-ci ». Il a interprété *t'km'* à la troisième ligne comme *tägmä* « chacun », et à la quatrième ligne il lit *k'n 't'šm* en deux mots au lieu de *xarat(a)š(ı)m*. D'autre part, dans ma lecture (chez Borbone 2013, p. 59) le mot *är* « homme » après *birär* a été omis.

Bang 1926 : Willi Bang, « Türkische Bruchstücke einer nestorianischen Georgspassion », *Le Muséon* 39, p. 41-75.

Borbone 2013 : Pier Giorgio Borbone, « More on the Priest Särgis in the White Pagoda : The Syro-Turkic Inscriptions of the White Pagoda, Hohhot », dans Tang & Winkler 2013, p. 51-65.

Barat 1987 : Kahar Barat, « Old Uyghur Christianity and the Bible », *American Asian Review* 5, 2, p. 12-25.

Brooks 1925 : Ernest Walter Brooks, « Acts of S. George », *Le Muséon* 38, p. 67-115.

Clauson 1972 : Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.

Coakley 2006 : James Farwell Coakley, *The Typography of Syriac: A Historical Catalogue of Printing Types, 1537-1958*, London.

Dickens & Zieme 2014 : Mark Dickens & Peter Zieme, « Syro-Uigurica. 1, A Syriac Psalter in Uyghur Script from Turfan », dans J. den Heijjer, A. Schmidt and T. Pataridze (éds), *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, Louvain-la-Neuve, p. 291-328.

Dickens 2013 : Mark Dickens, « Syro-Uigurica. 2, Syriac Passages in U 338 from Turfan », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 16, p. 301-324.

Doerfer 1965 : Gerhard Doerfer, *Mongolische und türkische Elemente im Neupersischen. 2*, Wiesbaden.

Duan 2001 : Qing Duan, « Bericht über ein neuentdecktes syrisches Dokument aus Dunhuang/China », *Oriens Christianus* 85, p. 84-93.

Farina 2013 : Margherita Farina, « A Database of the Syriac and Syro-Turkic Inscriptions from Central Asia and China », dans Tang & Winkler 2013, p. 67-81.

Franzmann 2013 : Majella Franzmann, « Yangzhou and Quanzhou: Ongoing Research on Syro-Turkic Inscriptions », dans Tang & Winkler 2013, p. 83-92.

Gabain 1963 : Annemarie von Gabain, « Zentralasiatische türkische Literaturen. 1, Vorislamische alttürkische Literatur », dans *Handbuch der Orientalistik. 1, 5, 1*, Leiden, p. 207-228.

Gabain 1964 : Annemarie von Gabain, « Die alttürkische Literatur », dans *Philologiae Turcicae Fundamenta. 2*, Wiesbaden, p. 211-243.

Hunter & Dickens 2014 : Erica C. D. Hunter & Mark Dickens, *Syrische Handschriften. 2, Texte der Berliner Turfansammlung. Syriac Texts from the Berlin Turfan Collection*, (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 5, 2), Stuttgart.

Klein 2000 : Wassilios Klein, *Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jh.*, Turnhout.

Klein & Tubach 1994 : Wassilios Klein & Jürgen Tubach, « Ein syrisch-christliches Fragment aus Dunhuang/China », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 144, p. 1-13.

Le Coq 1922 : Albert von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho. 3, Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayïq*, Berlin (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1922, 2).

Malek & Hofrichter 2006 : Roman Malek & Peter Hofrichter (éds), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin.

Nikitin 1992 : Aleksandr Borisovič Nikitin, « Hristianstvo », dans *Vostočnyj Turkestan v drevnosti i rannem srednevekov'e. Ėtnos, jazyki, religii*, Moskva, p. 533-549.

Niu 2010 : Niu Ruji, *La croix-lotus : inscriptions et manuscrits nestoriens en écriture syriaque découverts en Chine (XIII^e^-XIV^e^ siècles)*, Shanghai.

Payne Smith 1897-1901 : Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford.

Pigulevskaja 1935/1936 : Nina Pigoulewsky [= N. V. Pigulevskaja], « Fragments syriaques et syro-turcs de Hara-hoto et de Tourfan », *Revue de l'Orient chrétien* 30, p. 3-46.

Pigulevskaja 1940 : Nina V. Pigulevskaja, « Sirijskie i siro-tjurkskij fragmenty iz Hara-hoto i Turfana », *Sovetskoe Vostokovedenie* I, p. 212-234 + tables I-III.

Pigulevskaja 1966 : Nina V. Pigulevskaja, « Ešče raz o siro-tjurkskom », dans *Tjurkologičeskij sbornik k šestidesjatiletiju Andreja Nikolajeviča Kononova*, Moskva, p. 228-232.

Raschmann 2009 : Simone-Christiane Rashmann, « Traces of Christian Communities in the Old Turkish Documents », dans D. Zhang & A. Yakup (éds), *Tujue yuwenxue yanyiu. Geng Shimin jiaoshou bashi huadan jinian wenji* [*Studies in Turkic Philology: Festschrift in Honour of the 80th Birthday of Professor Geng Shimin*], Beijing, p. 408-425.

Sims-Williams 1985 : Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin (Berliner Turfantexte 12).

Sims-Williams 2012 : Nicholas Sims-Williams, *Mitteliranische Handschriften. 4, Iranian Manuscripts in Syriac Script in the Berlin Turfan Collection*, Stuttgart.

Sims-Williams 2014 : Nicholas Sims-Williams (with contributions by Martin Schwartz and William J. Pittard), *Biblical and other Christian Sogdian Texts from the Turfan Collection*, Turnhout (Berliner Turfantexte 32).

Sims-Williams 2015 : Nicholas Sims-Williams, *The Life of Serapion and other Christian Sogdian Texts from the Manuscripts E25 and E26*, Turnhout (Berliner Turfantexte 35).

Spuler 1961 : Berthold Spuler, « Die nestorianische Kirche », dans *Handbuch der Orientalistik. 1, 8, Religion. 2, Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden – Köln, p. 120-169.

Tang & Winkler 2013 : Li Tang & Dietmar W. Winkler (éds), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

Tardieu 2013 : Michel Tardieu, « Les chrétiens d'Orient dans l'œuvre de Paul Pelliot », dans J.-P. Drège & M. Zink (éds), *Paul Pelliot : de l'histoire à la légende*, Paris, p. 471-492.

Winkler & Tang 2009 : Dietmar W. Winkler & Li Tang (éds), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin - Münster - Wien - Zürich – London.

Yoshida & Chimeddorji 2008 : Yoshida Jun'ichi & Chimeddorji, ハラホト出土モンゴル文書の研究 *Harahoto shutsudo mongoru bunsho kenkyū, Study on the Mongolian Documents found at Qaraqota*, Tokyo.

Zieme 1974 : Peter Zieme, « Zu den nestorianisch-türkischen Turfantexten », dans G. Hazai (éd.), *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker*, Berlin, p. 661-668 + tables 51-54.

Zieme 2006 : Peter Zieme, « A Cup of Cold Water: Folios of a Nestorian-Turkic Manuscript from Kharakhoto », dans Malek & Hofrichter 2006, p. 341-345.

Zieme 2009 : Peter Zieme, « Notes on a Bilingual Prayer Book from Bulayık », dans Winkler & Tang 2009, p. 167-180.

Zieme 2011 : Peter Zieme, « Zwei altuigurische Bekehrungstexte aus der manichäischen Missionsgeschichte », dans Z. Özertural & J. Wilkens (éds), *Gattungsgeschichte des manichäischen Schrifttums (Symposium im Rahmen des Forschungsprogramms der Kommission für manichäische Studien der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 4.-5. März 2010)*, Berlin, p. 173-190.

Zieme 2013 : Peter Zieme, « Turkic Christianity in the Black City (Xaraxoto) », dans Tang & Winkler 2013, p. 99-104.

La littérature chrétienne orientale sous les Tang : un bref aperçu

Max Deeg
Université de Cardiff

J'aimerais en note liminaire évoquer les questions méthodologiques qui se sont posées à moi quand on m'a demandé de parler de la littérature chinoise de l'Église de l'Est durant la période Tang 唐 (618-907). Il s'est agi non seulement de faire un choix dans un corpus de textes relativement large et divers, mais aussi de savoir comment organiser une telle présentation. J'aurais pu procéder par genre et par type – matériel épigraphique/inscription et textes manuscrits –, ce qui eût été une manière légitime de procéder. J'aurais pu aussi essayer de faire une présentation chronologique en allant du plus ancien au plus récent. Le problème d'une telle approche réside cependant dans l'incertitude de l'ordre chronologique des textes et dans une perte de cohérence. J'ai donc décidé de suivre le fil narratif de la découverte de ces textes, avec l'idée notamment d'essayer de transmettre un peu de l'excitation de ces nouvelles découvertes et redécouvertes dont j'ai fait personnellement l'expérience durant les quinze ou vingt dernières années, pendant lesquelles j'ai travaillé sur et avec ces sources.

Notre point de départ se situe en 1625 quand un chrétien chinois converti du nom de Li Zhizao 李之藻, baptisé sous le nom de D^r^ Léon, envoya à la mission jésuite à Beijing l'estampage d'une inscription récemment découverte à Xi'an-fu 西安府, l'ancienne capitale des Tang, Chang'an 長安, accompagné d'une note[1]. Le titre de l'inscription est *Da Qin Jingjiao liuxing Zhongguo bei* 大秦景教流行中國碑, « Stèle de la diffusion de l'Enseignement brillant dans l'empire du Milieu ». Elle est rédigée dans un chinois classique de style littéraire élevé, et déjà Li Zhizao avait l'idée que l'expression d'« Enseignement brillant » employée dans le titre était identique à « l'Enseignement céleste » qu'enseignaient Matteo Ricci

1. Voir Pelliot & Forte 1996, p. 8 et suiv.

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 199-214.

et les autres missionnaires jésuites. Le contenu retrace l'histoire de la communauté chrétienne en Chine depuis la date d'érection de la stèle en 781 en remontant jusqu'à l'arrivée du premier missionnaire, Aluoben 阿羅本, à la capitale de l'empire Tang, Chang'an, en 635, c'est-à-dire l'histoire de presque un siècle et demi. Par la découverte et l'étude de cette fameuse stèle à la fin des Ming 明 (1368-1644) et au début de la dynastie mandchoue des Qing 清 (1644-1912), les missionnaires jésuites firent reculer d'un millénaire l'attestation de la présence du christianisme en Chine dans le royaume du « Fils du Ciel ».

La stèle a fait l'objet de plus de quatre cents ans de recherche[2] ainsi que d'actions grand public[3] et de projets[4] qui ont commencé avec les jésuites et ne sont toujours pas terminées aujourd'hui[5].

L'inscription fut composée et commissionnée par un prêtre (*seng* 僧) Jingjiao 景教 appelé Jingjing 景淨 ou Adam, pour son père Yisi 伊斯/**ʔji-si* (Yazdbozid). La langue de l'inscription est extrêmement sophistiquée et fait un usage constant du style allusif, utilisant des citations de la littérature chinoise classique, afin de faire référence à des concepts et à des situations spécifiques[6].

Le texte établit clairement le contexte de la littérature chrétienne de la période Tang, mais doit être interprété avec soin et, comme toutes les sources, dans son contexte historique. Comme je l'ai souligné ailleurs, il s'agit davantage d'un document de propagande que d'un document historique dont le but est de mettre en lumière les relations que l'Église entretint pendant plus d'un siècle et demi avec la cour et les empereurs Tang et par là de consolider sa position et son rôle dans une situation

2. On trouvera une liste des traductions dans Pelliot & Forte 1996 et Lin 2003, p. 3 et suiv.
3. Voir par exemple Palmer 2001.
4. Par exemple la tentative de Frits Holm d'acheter la pierre originale et les copies qu'il commandita et distribua partout dans le monde à des institutions religieuses et d'éducation : Holm 1923.
5. Pour une histoire de la découverte, voir Keevak 2008. L'essai le plus récent et sans doute pas le dernier est ma propre traduction avec commentaire (Deeg sous presse b). Sur l'appropriation des chrétiens Tang par les missionnaires jésuites, surtout au travers de la stèle, voir Nicolini-Zani 2009. Pour un aperçu bibliographique des multiples aspects de la stèle, voir Tubach 1999. La dernière traduction en allemand (Xu 2004) n'apporte rien de nouveau mais démontre que la recherche sur ces sujets difficiles n'apportera de résultats solides – et là encore, seulement hypothétiques – qu'avec une meilleure expertise sur le bouddhisme médiéval et les religions d'Asie centrale et de Chine.
6. Voir Deeg 2006a.

politique qui n'était pas entièrement prévisible. Cela signifie que les « événements » décrits comme historiques ne peuvent être pris *sine grano salis* comme de l'histoire factuelle mais qu'ils participent d'une tentative de brosser un portrait du rôle de l'Église et de son histoire aussi positif que possible.

Du point de vue du contenu, l'inscription peut être divisée en gros en huit parties[7] :

1. Un bref exorde avec une louange du Dieu chrétien appelé Aluohe 阿羅訶/**ʔa-la-xa* (Syr. *alāhā*) et parle du « vrai Seigneur sans origine » (*wuyuan zhenzhu* 无元真主) et « corps mystérieux de la Trinité » (*wo Sanyi miaoshen* 我三一妙身).

2. Une partie dogmatique plus longue, avec les sous-sections suivantes :

• cosmogonie et eschatologie : création du monde, avec mention du Saint-Esprit (*yuanfeng* 元風, « vent d'origine »), de l'œuvre corrompue de Satan (Suodan 娑殫/**sa-tan*), de l'influence croissante des hérétiques dans le monde, de la venue du Messie (Mishihe 弥施訶 **mji-ɕi-xa*), du « corps incarné de la Trinité » (*wo Sanyi fenshen* 我三一分身) et son œuvre.

• une description idéalisée du monachisme destinée à concurrencer et en même temps à distinguer les moines chrétiens dans leur pureté, leur spiritualité et leur discipline des autres ordres religieux de la dynastie Tang comme les bouddhistes et les taoïstes[8].

3. Une partie historique dans laquelle sont décrits l'arrivée du premier missionnaire Aluoben en 635 et l'établissement de l'Église à la cour des Tang à l'époque du deuxième empereur Tang, Taizong 太宗 (627-649), suivie d'une description des activités de l'Église et de ses relations avec les empereurs suivants, Gaozong 高宗 (649-683), Xuanzong 玄宗 (712-756), Suzong 肅宗 (756-762), Daizong 代宗 (762-779), et l'empereur régnant, Dezong 德宗 (779-805).

Parmi les choses curieuses, je voudrais souligner les lacunes dans la succession des empereurs Tang. L'inscription n'a, pour toute la période entre la mort de Gaozong (684) et l'accession au trône de Xuanzong (712), qu'une courte note sur l'interrègne inhabituel et mouvementé de l'impératrice Wu Zetian 武則天 (690-705) qui fait l'objet d'un mépris général et d'une diabolisation dans l'historiographie Tang. Les noms des deux empereurs Zhongzong 中宗 (première période de règne : 2 mois en 684 ; seconde période : 705-710) et Ruizong 睿宗 (première période : 684-690 ; seconde période : 710-712) et leurs règnes brefs et troublés ne sont pas du tout mentionnés. Cela est sans doute dû au peu d'estime dont font l'objet ces

7. Je suis ici la division du texte par Pelliot & Forte 1996, p. 173 et suiv.

8. Voir Deeg 2012 ; Deeg 2006c.

empereurs qui étaient des marionnettes et furent de nouveau manipulés lors de la seconde brève période de leur règne.

> « Dans les années [de l'ère de] Shengli (697-700) les disciples de Śākya[muni] utilisèrent leur force et ouvrirent leur bouche de manière arrogante dans la [capitale] des Zhou de l'Est. À la fin [de l'ère] Xiantian (713) les savants inférieurs éclatèrent de rire et dirent des calomnies à Xihao. [Mais] il y avait des gens comme le chef des prêtres (syr. *reš qaššīšē*) Luohan et le *bhadanta* Jilie, de noble origine, de la région du Métal (*jinfang*, c'est-à-dire les régions occidentales), et des moines éminents détachés du monde ; ensemble ils ont tissé le filet mystérieux et réparé les mailles défaites. »[9]

Il est évident que ce passage est divisé en deux parties décrivant une période de répression et de calomnie de la part des bouddhistes et des « savants de rang inférieur » et une période de renouveau et de réinstallation du christianisme grâce aux deux moines Luohan and Jilie (Gabriel, syr. *Gabrī'el*). Tout le passage célèbre le triomphe des chrétiens sous le règne de Xuanzong. Bien que nous ne connaissions aucune mesure concrète contre les chrétiens, ni aucun autre groupe religieux dans les deux périodes mentionnées (697-700 et 713), la première partie du passage exagère afin de mieux accentuer le triomphe qui suivit. Alors que la première action est supposée avoir eu lieu sous le règne de l'impératrice Wu quand les bouddhistes étaient la fraction religieuse la plus forte, la seconde date mentionnée (Xiantian, 713) a posé des problèmes car c'est la première année du règne de l'empereur Xuanzong. Or il faut se souvenir des événements dramatiques qui se produisirent en 713 : la très influente princesse Taiping 太平公主 (?-713) complota – en vain – contre Xuanzong. Taiping, en dépit d'une prétendue aventure avec un moine bouddhiste, avait été ordonnée prêtresse taoïste en 711 et entretenait des liens étroits avec des figures taoïstes influentes comme Shi Chongxuan 史崇玄 et Zhang Wanfu 張萬福[10]. À la lumière de cette situation, l'expression *xiashi* 下士, « savants inférieurs » prend une nouvelle signification : c'est un parallèle évident avec les « disciples du Śākya » qui fait référence au parti de Taiping en termes religieux[11]. Cela semble d'autant plus probable quand on regarde

9. 聖曆年，釋子用壯，騰口於東周；先天末，下士大笑，訕謗於西鎬。有若僧首羅含，大德及烈；並金方貴緒，物外高僧。共振玄綱，俱維絕紐。

10. Voir Barrett 2001, p. 49-50.

11. Je suis ici en désaccord avec Pelliot & Forte 1996, p. 254, note 145, qui pense que *xiashi* fait référence aux savants confucéens réalisant la laïcisation de la propriété religieuse au début du règne de Xuanzong.

les termes employés : c'est clairement une adaptation d'un passage du *Daodejing* 道德經 (j. 41) :

> « Les savants éminents, quand ils entendent parler du Dao, s'efforcent de le pratiquer. Les savants médiocres, quand ils en entendent parler, parfois le préservent, parfois le perdent. Les savants inférieurs, quand ils en entendent parler, en rient beaucoup. Si on n'en riait pas, il ne mériterait pas d'être le Dao. »[12]

En faisant référence à ce passage, l'auteur de la stèle affirme, comme il l'avait fait plus haut dans le texte, que la doctrine chrétienne est en accord parfait avec le Dao et que ses représentants sont des « savants éminents ».

4. L'action et les œuvres de Yisi 伊斯/Yazdbozid, le père de Jingjing/Adam qui commissionna la stèle. Cette partie démontre une fois encore la dimension de propagande de l'inscription : en dépit du fait que Yisi n'est mentionné dans aucune des deux historiographies Tang ni ailleurs, le texte décrit son rôle comme crucial dans la suppression de la rébellion de An Lushan 安禄山 (755-763) au cours de laquelle il servit comme assistant du général des Tang Guo Ziyi 郭子儀 (697-781)[13].

5. Une eulogie métrique qui répète, dans des termes très abstraits et en quelque sorte abrégés, le contenu de la partie historique en prose[14].

6. Un colophon qui donne la date et les circonstances de l'érection de la stèle en 781. Il mentionne aussi le patriarche (*fawang* 法王) Ḥnānīšōʿ, Ningshu 寧恕 en chinois, qui était déjà mort à la date donnée sur la stèle[15]. Cela soulève la question de savoir pourquoi le nouveau patriarche Timothée I^{er} n'est pas nommé. Je dois dire que l'explication habituelle selon laquelle la nouvelle de son ordination n'était pas encore arrivée de Séleucie-Ctésiphon ne me convainc pas.

7. Un colophon syriaque qui donne des informations sur la famille d'Adam et Yazdbozid, selon lesquelles ils étaient originaires de Balkh, dans le nord de l'Afghanistan actuel[16].

8. Une liste de noms de membres de l'Église, à la fois des clercs et des laïcs, écrite dans les espaces libres sur le côté de la stèle. Cette liste a été utilisée pour tirer des conclusions sur la composition de la communauté chrétienne, pour savoir s'ils étaient des Chinois convertis ou pas. Jusqu'à

12. 上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑不足以為道。 Traduction adaptée de James Legge.

13. Voir pour le détail Deeg 2013.

14. Voir Kroll 2001, p. 15.

15. Voir pour le détail Deeg sous presse a.

16. Voir Hunter 2009. Sur le lien avec Balkh, voir pour le détail Deeg 2015.

présent aucun résultat concret n'a été atteint en ce domaine, mais il est vraisemblable, à la lumière également de la nouvelle découverte de l'inscription du pilier de Luoyang, que les communautés de la Chine des Tang étaient pour l'essentiel constituées d'Iraniens de la diaspora.

Il fallut encore trois siècles pour que ce monument monolithe de l'Église de l'Est qui, en Chine, s'appelait elle-même Jingjiao, « l'Enseignement radieux (ou lumineux) », fût complété par la découverte d'autres textes venant de la partie la plus occidentale de l'Empire chinois, du Turkestan chinois (aujourd'hui la région autonome de Xinjiang). Ces nouvelles sources prenaient la forme de manuscrits chinois en partie découverts *in situ* par le savant et explorateur français Paul Pelliot dans la célèbre grotte-bibliothèque de Mogao 莫高窟 à Dunhuang 敦煌 (documents 5 et 6) et partiellement récupérée par des savants japonais comme Haneda Tōru 羽田亨 (documents 1 à 4) dans des collections privées en Chine. Les nouvelles trouvailles de manuscrits augmentèrent de manière considérable le nombre de sources chrétiennes de la période Tang. Je ne peux ici donner que les titres des textes et quelques remarques.

1. *Xuting mishi suo jing* 序聽迷詩所經, « Sūtra de l'écoute de la (prédication) du Messie » : la traduction est celle que l'on trouve dans la plupart des publications académiques mais j'aimerais réexaminer cette manière de rendre le titre[17]. Le texte peut être divisé en deux parties : 1) un très curieux sermon délivré par le Messie. Il traite du mystère de Dieu et de sa création, des fautes et de l'ignorance des hommes, et introduit les Dix commandements en mettant l'accent sur la prière de l'empereur de Chine et les idéaux de piété confucéens. 2) Une biographie synoptique de Jésus le Messie, qui s'arrête au moment de la mort et n'inclut ni la résurrection ni l'ascension.

Je pense que les deux parties au départ n'étaient pas un tout et que le titre ne s'applique qu'à la première partie. Il y a des raisons formelles et internes pour une telle conclusion : le Messie ne prêcherait certainement pas sa propre biographie. La première partie est pleine de termes, de noms et de concepts bouddhiques ; le terme Bouddha (*fo* 佛) par exemple apparaît plusieurs fois, les divinités bouddhiques, les saints (阿羅漢 *arhat*) et le dieu des enfers, Yamarāja (Yanluowang 閻羅王), sont mentionnés. Cette terminologie est absente de la biographie narrative où des translittérations assez précises de noms bibliques sont données : Moyan 末艷/**mat-jiam*^{h}

17. J'ai préparé une étude pour une conférence sur le Jingjiao, qui eut lieu à l'université de Hongkong en juin 2015, et qui propose une révision à peu près complète de cette interprétation du titre.

= Marie, syr. *Maryam*, Yishu 移鼠/**ji-şi???*' = Jésus, syr. *Īšōʿ*, Wulishilian 烏梨師斂/**ʔɔ-li-şi-liam*^{h} = Jérusalem/syr. *Ūrišlem*, Piluodusi 毗羅都思/**bji-la-tɔ-si* = Pilate[18].

Les trois textes suivants furent combinés en un seul rouleau et appelés *Yishenlun* 一神論, « Traité du Dieu unique » par Haneda Tōru.

2. *Yu di'er* 喻第二, « Similis, n° 2 ». Un sermon sur le pouvoir, la création par Dieu, l'âme et la corruption du monde par Satan.

3. *Yitianlun diyi*一天論第一, « Traité du Dieu unique, n° 1 ».

4. *Shizun bushi lun disan* 世尊布施論第三, « Traité de l'aumône par l'Honoré du monde, n° 3 ». Il contient des passages correspondant à des extraits du « Sermon sur la Montagne ». On trouve dans ce texte une sorte de commentaire disant que, depuis l'incarnation du Messie, moins de 641 ans s'étaient écoulés. Cela devrait permettre de dater ce commentaire de six ans avant l'arrivée d'Aluoben. Je resterais cependant prudent dans l'interprétation de cette date comme étant celle de la traduction tant que nous n'en savons pas davantage – et sans doute n'en saurons-nous jamais plus – sur la transmission du texte sous-jacent : le commentaire se trouvait-il déjà dans le manuscrit syriaque ou bien a-t-il été inséré lors de la traduction en chinois ?

5. *Jingjiao san weimeng du zan* 景教三威蒙度讚, « Louange de la transcendance (pāramitā) des Trois Majestés de l'Enseignement illustre », dit le « Gloria » [collection Pelliot, Paris].

6. *Zunjing* 尊經, « Sūtra de la vénération » [collection Pelliot, Paris] ; louange de la Trinité et des patriarches/apôtres, suivie d'une liste de trente-cinq textes dont trois ou quatre ont été préservés (5, 7, 8 et, peut-être, 9). Un postscriptum, ajouté d'une autre main, précise que le « canon » de l'Enseignement radieux comprend 530 textes (*wubaisa bu* 五百卅部) dont trente (*sa bu* 卅部) auraient été « traduits » par Jingjing/Adam. Le nombre de 530 a suscité des spéculations quant au nombre de textes qui auraient existé par rapport au nombre de ceux qui subsistent. J'ai tendance à penser que le nombre 530 pourrait être une erreur de copie pour les 35 textes effectivement mentionnés. Il est frappant de constater que les textes 1-4 ne figurent pas dans le catalogue, mais la conclusion qu'ils devaient donc être des traductions faites par Aluoben, comme mentionné dans le postscriptum, me semble exagérée et n'est soutenue par aucune preuve externe ou d'ordre philologique.

7. *Zhi xuan anle jing* 志玄安樂經, « Sūtra de l'aspiration au bonheur mystérieux ».

18. Hidemi Takahashi a publié plusieurs articles sur les translittérations/transcriptions chinoises dans les textes Tang : voir récemment Takahashi 2014.

8. *Da Qin Jingjiao xuanyuan (zhi)ben jing* 大秦景教宣元至本經, « Sūtra de l'Origine des origines de l'Enseignement illustre de Da Qin ».

9. *Da Qin Jingjiao dasheng tongzhen guifa zan* 大秦景教大聖通真歸法讚, « La Louange du refuge recherché pour la vérité répandue du Grand Saint de l'Enseignement illustre de Da Qin »[19].

Les textes ont été édités, traduits et commentés par le savant japonais chrétien Peter Yoshirō Saeki (佐伯好郎) dans son livre *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo 1951 (deuxième éd.). Il est important de souligner pour le contexte actuel que cette publication, en dépit de ses nombreux défauts et insuffisances, a été pendant des décennies le seul accès aux sources faisant autorité pour les lecteurs occidentaux, et qu'elle est responsable de certaines distorsions dans la présentation et l'interprétation des sources. La division des textes en différentes strates historiques et chronologiques faite par Saeki est souvent reprise par les autres chercheurs, alors que ses conclusions sont assez arbitraires et sont parfois de simples suppositions sans aucune base philologique solide.

Les documents sont extrêmement intéressants par plusieurs aspects. D'abord, aucun d'entre eux n'est une traduction directe d'un texte syriaque originel. Même le texte n° 5, dont on dit souvent qu'il est une traduction chinoise du *Gloria in excelsis Deo* et qui est le seul texte qui peut être resitué dans un contexte liturgique, n'est pas, selon Sims-Williams, « une traduction au sens strict, mais une paraphrase métrique, dont la verbosité résulterait des exigences du mètre »[20].

Je dirais que les textes étaient entendus comme des *vademecum* ou des anthologies destinés à transmettre les notions de base de la religion et qu'ils étaient écrits dans une langue et un style parfaitement adaptés à leur environnement chinois intellectuel, culturel et religieux, en utilisant une terminologie et des concepts bouddhiques, confucianistes et taoïstes pour exprimer des idées chrétiennes. Les sources peuvent donc nous aider à mieux comprendre le degré de flexibilité et d'adaptation culturelle de la « traduction » du christianisme dans une autre culture qui avait une haute idée et une grande fierté de son propre niveau culturel, ce qu'on ne trouve, à ma connaissance, nulle part ailleurs dans l'histoire des traductions religieuses[21].

19. Pour un excellent aperçu, voir Riboud 2001. Traductions en anglais des textes par Saeki 1951 et Tang 2004.

20. Sims-Williams 1995, p. 258. Je ne pense pas, personnellement, que la « verbosité » soit la raison de la différence entre l'original syriaque et la traduction sogdienne qu'étudie Sims-Williams.

21. Pour quelques exemples, voir Deeg 2005.

Les manuscrits conservés par les Japonais (1-4 et 7-9) furent perdus durant la seconde guerre mondiale et, depuis lors, les chercheurs qui travaillent sur ces textes doivent s'appuyer sur les vieilles reproductions photographiques publiées par Haneda Tōru ou les versions éditées par Saeki. Le fait que les originaux ne soient plus accessibles conduisit les chercheurs, chinois notamment, à la conclusion que certains d'entre eux étaient des faux, ce qui entraîna un cercle vicieux qui rendit encore plus obscurs leur existence et leur sort.

Je voudrais terminer ce bref tour d'horizon des sources manuscrites par quelques remarques sur leur langue et leur style. Le style et la langue de chaque texte sont différents mais montrent une forte influence bouddhique et, dans une moindre mesure, de la terminologie taoïste ou confucianiste. Il faut signaler ici que des essais pour grouper les documents selon des strates historiques ont été faits en fonction de la terminologie. Je pense cependant qu'on ne peut les comprendre que dans leur contexte historique, qui n'était pas majoritairement chrétien. En dépit du fait qu'il y a quelques éléments empruntés à la littérature chinoise classique – mais de loin pas autant que sur la stèle de Xi'an – et un peu de terminologie taoïste, le modèle pour rendre les idées chrétiennes en chinois était clairement bouddhique.

Il fallut encore quatre siècles avant qu'une seconde source épigraphique de la communauté Jingjiao dans la Chine des Tang vienne au jour. Qu'il me soit permis ici de suivre l'ordre chronologique et de commencer par la découverte étonnante qui eut lieu il y a quelques années. Peu après la 2e conférence Jingjiao à Salzburg en 2006, l'un des participants, un collègue chinois, Chen Huaiyu 陳壞宇 (université d'Arizona), envoya un email avec un lien vers un site internet chinois sur lequel était annoncée la découverte d'un pilier en pierre Jingjiao. L'histoire de la découverte de ce bloc de pierre inscrit tient du roman policier et a été racontée par son découvreur, Zhang Naizhu 张乃翥 (Luoyang), à l'occasion de la 3e conférence Jingjiao à Salzburg (4-9 juin 2009). Les résultats des premières études par des chercheurs chinois ont été publiés en Chine[22] mais il vaut la peine de donner quelques détails ici, ces publications étant peu accessibles et en outre en chinois. Une traduction préliminaire en anglais par Tang Li est également disponible.

22. Voir Ge 2009.

Le texte est gravé sur deux côtés d'un pilier en pierre octogonal qui est clairement sur le modèle des piliers bouddhiques appelés *dhāraṇī*[23]. Il est incomplet puisque la partie inférieure est (ou a été) cassée, mais une partie au moins du texte Jingjiao cité peut être complétée sur la base du manuscrit préservé (n° 8).

Après avoir mentionné l'adaptabilité des auteurs (ou compilateurs) Jingjiao dans la terminologie religieuse, voici un bon exemple d'adaptabilité dans la forme et l'expression artistique.

> « [Les piliers de *dhāraṇī*] doivent être considérés comme équivalant symboliquement à des *stupas* contenant la présence vivante de Bouddha. Cette présence pouvait [...] être signifiée par un texte sacré ou par une relique physique. Ainsi [...], le pilier-sūtra et sa *dhāraṇī* pouvaient servir à incorporer, littéralement, le *dharmakāya*. L'érection de monuments bouddhistes, que ce soient des *stūpa*, des stèles, des statues ou des piliers, offrait d'importants bénéfices sociaux et religieux aussi bien pour l'État central que pour la communauté locale. »[24]

Ces piliers commencèrent à devenir populaires vers la fin du VII^e^ siècle et le furent plus encore au VIII^e^. Un pilier bouddhique portait généralement la plus célèbre *dhāraṇī*, la *Buddhoṣṇīṣavijaya-dhāraṇī* dans la traduction de Buddhapāli, avec quelques eulogies, poèmes et un texte en prose supplémentaire, ce dernier mentionnant les circonstances de l'érection du pilier.

Ce que l'on peut désormais appeler « l'inscription de Luoyang » est divisé en deux parties :

1. Une grande partie – presque la totalité – du *Da Qin Jingjiao xuanyuan zhiben jing* (= texte n° 8).

2. Un passage plus long, en forme de récit (*Da Qin Jingjiao xuanyuan zhiben jing ji* 大秦景教宣元至本經記), décrivant les circonstances de l'érection du pilier. Il précise que la pierre fut érigée en 814/15 (Yuanhe 元和 9) sur l'allée menant à la tombe (*shendao* 神道) de la femme d'un membre visiblement distingué de la diaspora nord-iranienne de Luoyang, originaire du royaume de An 安國. Selon la dernière phrase de l'inscription, le pilier fut déplacé en 829 (Dahe 大和 3).

L'évidente valeur de cette découverte est, en fait, double : elle donne dans sa seconde partie de nouvelles informations sur la communauté Jingjiao en Chine après l'érection de la stèle de Xi'an. Les spécialistes

23. Sur l'inclusion religieuse – on pourrait aussi parler d'appropriation ou de syncrétisme ou même de plagiat – de l'expression culturelle sous les Tang, voir Kroll 2001, p. 2.

24. Kroll 2001, p. 48-49. Voir aussi Chen 2009, p. 205 et suiv.

notèrent ainsi immédiatement la présence d'ethnonymes chinois (An 安, Mi 米, Kang 康) normalement portés par les Sogdiens en Chine.

L'autre point important est que le texte cité dans l'inscription est également connu par un manuscrit. C'est d'abord un apport du point de vue de la philologie, puisqu'il permet de comparer la version fragmentaire du manuscrit avec celle de l'inscription, qui, bien qu'elle-même incomplète, permet d'ajouter dans certains cas du texte ou des caractères à la version manuscrite. Par ailleurs, le fait même que le texte soit cité dans une inscription indique la large diffusion de certains des textes conservés. Étant donné que l'on peut induire du *Zunjing* que le *Xuanyuan zhiben jing* était une « traduction » due à Jingjing, on peut aussi tirer des conclusions sur la nature et la fonction des textes compilés en chinois. L'évidente imitation des pratiques bouddhiques d'ériger des piliers à *dhāraṇī* suggère que le pilier était destiné à assurer la mémoire et le bien-être des disparus ainsi que le mérite des vivants qui l'érigeaient. Le texte choisi pour l'inscription, le *Xuanyuan zhiben jing*, était considéré et utilisé, comme son modèle bouddhique la *Buddhoṣṇīṣavijaya-dhāraṇī*, pour le bénéfice et la protection du défunt[25].

Comme nous possédons maintenant deux sources inscrites de la période Tang, qui peuvent être datées dans un intervalle de temps relativement étroit, il me semble nécessaire d'insister sur la différence entre les deux. Alors que la stèle de Xi'an est un document semi-officiel, qui avait certainement été autorisé par les autorités impériales, le pilier de Luoyang était destiné à l'usage de la communauté chrétienne de la capitale orientale.

Je ne peux pas terminer ce tour d'horizon sans mentionner une autre étape importante dans l'étude des documents Jingjiao qui nous ramène aux manuscrits évoqués plus haut. Comme la plupart des chercheurs, j'ai moi-même travaillé sur ces textes en utilisant les reproductions de Haneda Tōru qui circulaient depuis une quinzaine d'années, et l'édition imprimée des textes de Saeki Yoshirō qui est assez problématique à certains endroits.

Selon des rumeurs constantes, les manuscrits japonais seraient cachés ici ou là au Japon ou bien seraient prochainement rendus accessibles. Des spéculations affirment que l'université Dōshisha 同志社大学 à Kyoto, la bibliothèque Tōyō bunko 東洋文庫 à Tokyo, ou un collectionneur privé posséderaient au moins certains d'entre eux. Mon espoir, comme sans doute celui de la plupart de mes collègues, de les voir un jour – à supposer qu'ils existent encore – émerger de leur cachette, s'est évanoui. Mais comme

25. Voir Zhang 2009.

l'histoire suivante va le révéler, on ne peut jamais exclure complètement les surprises inattendues, même – et peut-être surtout – dans des domaines aussi ésotériques que ceux qui ont un rapport avec les manuscrits et les inscriptions.

Après la 3e conférence de Salzburg en 2009, mon collègue japonais Hidemi Takahashi 高橋英海 (Université de Tokyo) m'informa par un e-mail, accompagné de quelques spécimens joints, que la Fondation Takeda à Ōsaka (Takeda Kagaku Shinkō Zaidan 武田科学振興財団), fondée par le magnat de l'industrie pharmaceutique Takeda Kunio 武田國男, avait publié une série de volumes, « La Bibliothèque des trésors secrets de Dunhuang » (*Tonkō hikyū* 敦煌秘笈), qui contient maintenant, en neuf volumes magnifiquement édités, un catalogue, une description et une édition en facsimilé des manuscrits chinois de la collection privée de Takeda Kunio[26]. Le premier volume, un catalogue complet, indiquait déjà que certains des manuscrits disparus – désignés comme les « manuscrits Haneda » – avaient été redécouverts ou plutôt avaient ré-émergé après plus d'un demi-siècle d'obscurité, ce que les facsimilés des volumes suivants ont confirmé. Je voudrais profiter de cette occasion pour remercier mon collègue, le professeur Takahashi, non seulement de m'avoir informé de cette importante redécouverte, mais aussi de m'avoir fait envoyer par la fondation Takeda tous les volumes, qui sont non seulement des livres précieux par leur contenu et l'excellente qualité de leur impression, mais qui sont en outre impossibles à se procurer dans le commerce[27].

L'importance de cette réapparition réside en ce que les chercheurs peuvent désormais étudier les textes sur la base de facsimilés clairs et faciles à lire, au lieu de la vieille édition xylographique de Haneda Tōru ou de l'édition partiellement confuse et incorrecte de Saeki. Saeki était en effet allé parfois jusqu'à inventer ses propres caractères chinois quand il ne parvenait pas à lire ceux des facsimilés photographiques de Haneda. L'accès direct aux manuscrits permet maintenant de revoir les allégations selon lesquelles certains textes seraient des faux, en se fondant sur des analyses du matériel écrit et du style. La lecture directe dans les manuscrits est cruciale, dans la mesure où il y a déjà suffisamment de problèmes avec les textes proprement dits, qui nécessitent une base manuscrite solide pour être résolus.

26. Takeda Kagaku Shinkō Zaidan 2009-2013.

27. Mes remerciements vont donc aussi, bien entendu, à la Fondation Takeda pour m'avoir envoyé ces précieux volumes. Le professeur Takahashi et moi-même espérons réunir un groupe de chercheurs et de spécialistes qui examine les manuscrits *in materia*.

Pour donner un exemple du plus grand degré de fiabilité du nouveau matériel, je ne prendrai que la question épineuse du titre du document nº 1, le *Xuting mishi suo jing* 序聽迷詩所經, que je traduirais avec hésitation comme « Sūtra de l'Écoute de l'Exposé du Chant des Erreurs »[28]. Cette traduction mérite une explication. Je voudrais d'abord souligner que le titre tel qu'il apparaît dans le manuscrit n'a aucun sens. Il y a eu toutes sortes d'essais, selon moi infructueux, pour restaurer et traduire le titre, au prix de corrections assez importantes : *Xuting* 序聽 (reconstruction EMC par Pulleyblank[29] **zɨ'-tʰɛjŋ*), par exemple, a été compris comme une translittération de Jésus[30], ce qui relève davantage du désir fantasmé que de la prononciation du chinois moyen ou des conventions de translittération des noms et termes étrangers en chinois médiéval[31].

Le facsimilé nous permet au moins d'examiner de nouveau le sujet, sans qu'il me permette pour autant de résoudre entièrement le mystère du titre, tout au plus une suggestion. Le manuscrit est, bien sûr, le résultat d'une copie et nous devons prendre en compte la possibilité qu'il y ait eu des erreurs de copie. J'aimerais partir du caractère *xu* 序 qui apparaît non seulement au début du titre, mais aussi, de manière étrange, dans la première ligne du texte lui-même :

序聽迷詩所經一卷
尒時彌師訶說天尊**序**娑法云: ...

Cela pourrait indiquer une erreur dans la transmission au travers d'une version où le texte aurait commencé dans la colonne juste après le titre et où le caractère *xu* 序 dans *xusuo-fa* 序娑法 aurait été le premier caractère de la ligne suivante et aurait glissé à la place initiale dans la ligne de titre quand le texte fut copié :

序聽迷詩所經一卷尒時彌師訶說天尊
序娑法云: ...

Cela réduirait le titre original à : *ting mishisuo jing* 聽迷詩所經, mais qui ne fait toujours pas sens. La plupart des chercheurs se sont rangés à la correction proposée par Haneda[32] qui pensait que *mishisuo* 迷詩所

28. J'ai déjà donné une partie de cette interprétation dans Deeg 2007, mais j'ai reconsidéré une grande partie de l'explication fournie alors.
29. Pulleyblank 1991.
30. Saeki 1951, p. 147.
31. Ni *xu* 序 ni *ting* 聽 ne sont normalement utilisés dans les translittérations.
32. Haneda 1928.

devait être lu comme *mishihe* 迷詩訶/**mɛj-ɕi-xa*, ce qui pourrait être une translittération de Messie. Cela n'est pas du tout convaincant car on trouve une translittération beaucoup plus conventionnelle de ce nom dans la première ligne du texte, *mishihe* 彌師訶/**mji-şi-xa*, et il est très peu vraisemblable que le même texte, même si le titre a été ajouté dans un second temps, ait utilisé deux translittérations complètement différentes pour le nom de la personne divine du Messie. Personne jusqu'à présent n'a pensé à lire le titre de la manière la plus naturelle, à savoir sémantiquement : « Sūtra de l'Écoute du Chant des Erreurs » ; là, le seul caractère problématique d'un point de vue syntaxique est *suo* 所, qui devrait normalement être suivi d'un verbe. Je voudrais faire ici une suggestion pour une correction qui n'est pas complètement aléatoire : *suo* 所 ⟶ *shuo* 說, « expliquer, exposer ». Le titre se lirait ainsi : *Ting mishishuo jing* 聽迷詩說經, ce qui donnerait comme traduction préliminaire : « Sūtra de l'Écoute de l'Explication poétique des erreurs », ce qui conviendrait au moins à la première partie du texte dans laquelle le Messie explique les doutes et les erreurs dans lesquels les hommes peuvent tomber. Comme on peut le constater, il faut beaucoup jouer avec le texte pour obtenir un résultat, mais au moins ma suggestion n'interfère pas au hasard avec un texte manuscrit clair et essaie de résoudre le problème du titre dans le contexte du texte lui-même.

Je n'ai évoqué cette question que pour donner un exemple des difficultés philologiques que l'on rencontre étape après étape, caractère après caractère quand on essaie de comprendre et traduire ces textes[33]. Je suis sûr que la plupart des philologues reconnaîtront que l'on ne peut arriver à une solide compréhension du texte qu'en retournant à la source originelle, qui est représentée ici, même si elle n'est pas dans un état parfait, par les manuscrits.

J'espère que les résultats de la recherche sur les facsimilés et, bien entendu, sur les originaux eux-mêmes, vont définitivement faciliter et faire avancer l'étude de ces sources rares et précieuses sur les plus anciennes communautés chrétiennes dans l'Extrême-Orient de l'œkoumène chrétienne. Plus de soixante ans après la publication de l'ouvrage très complet de Saeki, il est certainement temps – et il est nécessaire – de donner aux historiens de l'Église de nouvelles éditions, traductions et commentaires à jour d'un point de vue philologique, de ces documents précieux pour la période d'expansion la plus ancienne du christianisme

33. Pour des exemples des différents – et souvent peu convaincants – essais de résoudre ces problèmes, voir Deeg 2006b.

oriental vers l'Extrême-Orient. Mais il est temps aussi de replacer de manière nouvelle un groupe de textes dans leur contexte politique et religieux originel, celui du milieu de la période Tang, plutôt que d'essayer d'y lire le plus de théologie chrétienne, comme cela a été le cas dans le passé, souvent sans résultats probants.

Bibliographie

Barrett 2001 : Timothy H. Barrett, *Taoism under the T'ang: Religion & Empire during the Golden Age of Chinese History*, London.

Chen 2009 : Huaiyu Chen, « The Encounter of Nestorian Christianity with Tantric Buddhism in Medieval China », dans Winkler & Tang 2009, p. 195-213.

Deeg 2005 : Max Deeg, « Verfremdungseffekt beim Übersetzen und "Wieder"-übersetzen der chinesischen Nestorianica », dans U. Berner, Ch. Bochinger & K. Hock (éds), *Das Christentum aus der Sicht der Anderen: Religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge*, Frankfurt a. M., p. 75-104.

Deeg 2006a : Deeg Max (マックス・デーク), « Kodai no shūjihō – Seian no nesutoriusuha kirisutokyō hibun ni miru seiji shūkyō no fukyō » 古代の修辞法 ・西安のネストリウス派キリスト教碑文にみる政治宗教の布教 *Rekishi bunka shakai ron kōza kiyō* 歴史文化社会論講座紀要 3 (Kyōto daigaku daigakuin Ningen kankyō gaku kenkyū ka 京都大学大学院人間環境学研究科), p. 1-13. [Version électronique en anglais : « The Rhetoric of Antiquity – The Politico-religious Propaganda in the Nestorian Stele of Xi'an », http://www.cardiff.ac.uk/share/research/centres/clarc/jlarc/contents/M%20Deeg%20Rhetoric%20of%20Antiquity.pdf].

Deeg 2006b : Max Deeg, « Towards a New Translation of the Chinese Nestorian Documents from the Tang Dynasty », dans R. Malek & P. Hofrichter (éds), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin, p. 115-131.

Deeg 2006c : Max Deeg, « The Brilliant Teaching: The Rise and Fall of "Nestorianism" (Jingjiao) in Tang China », *Japanese Religions* 31, 2, p. 91-110.

Deeg 2007 : Deeg Max (マックス・デーク), 瓦礫の山から神を掘る・景教文獻の研究の « Gareki no yama kara Kami wo horu – Keikyō no ideorogī », dans Kyōto daigaku Jinbun kagaku-kenkyūjo (éd.), *Chūgoku shūkyō bunken kenkyū* 中國宗教文獻研究, Kyōto, Rinsen shoten-臨川書店, p. 411-445.

Deeg 2012 : Max Deeg, « Die "Leuchtende Lehre": Christen im China der Tang-Zeit, eine Bestandsaufnahme », dans D. Weltecke (éd.), *Geschichte, Theologie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen: Beiträge zum sechsten deutschen Syrologen-Symposium in Konstanz, Juli 2009*, Wiesbaden, p. 27-38.

Deeg 2013 : Max Deeg, « A Belligerent Priest: Yisi and his Political Context », dans Winkler & Tang 2013, p. 107-121.

Deeg 2015 : Max Deeg, « A Note on the Place Name "City of Royal Residence" (Wangshe-zhi-cheng 王舍之城) in the Xi'an Stele », dans Zhang Xiaogui 张小贵, Li Qingbo 李清波 (ed.), *Lin Wushu xiansheng yu zhonggu sanyijiao yanjiu* 林悟殊先生与中古三夷教研究, p. 338-358.

Deeg sous presse a : Max Deeg, « An Anachronism in the Stele of Xi'an: Why Henanisho ? », dans *Proceedings of the 4th Jingjiao Conference in Salzburg, held in 2013*.

Deeg sous presse b : Max Deeg, *Die Strahlende Lehre. 1, Die Stele von Xi'an: Übersetzung und Kommentar*, Wien – Münster.

GE 2009 : GE Chengyong 葛承雍 (éd.), *Jingjiao yizhen – Luoyang xinchu Tangdai Jingjiao jingchuang yanjiu* 景教遺珍—洛陽新出唐代景教經幢研究/*Precious Nestorian Relic: Studies on the Nestorian Stone Pillar of the Tang Dynasty Recently Discovered in Luoyang*, Beijing.

HANEDA 1928 : HANEDA Tōru 羽田亨, « Jingjiao-jingdian Xuting-mishi-suo-jing kaoshi » 景教經典《序聽迷詩所經》考釋, *Bulletin of the Metropolitan Library* (Peking) 6, p. 433-456.

HOLM 1293 : Frits HOLM, *My Nestorian Adventure in China: A Popular Account of the Holm-Nestorian Expedition to Sian-Fu and its Results*, New York – Chicago – London – Edinburgh.

HUNTER 2009 : Erica C. D. HUNTER, « The Persian Contribution to Christianity in China: Reflections in the Xi'an Fu Syriac Inscriptions », dans WINKLER & TANG 2009, p. 71-85.

KEEVAK 2008 : Michael KEEVAK, *The Story of a Stele: China's Nestorian Document and its Reception in the West, 1625-1916,* Hong Kong.

KROLL 2001 : Paul KROLL, *Dharma Bell and Dhāraṇī Pillar: Li Po's Buddhist Inscriptions*, Kyoto.

LIN 2003 : LIN Wushu 林悟殊, *Tangdai Jingjiao zaiyanjiu* 唐代景教再研究, Beijing.

NICOLINI-ZANI 2009 : Matteo NICOLINI-ZANI, « Jesuit *Jingjiao*: The "Appropriation" of Tang Christianity by Jesuit Missionaries in the Seventeenth Century », dans WINKLER & TANG 2009, p. 225-239.

PALMER 2001 : Martin PALMER, *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*, New York.

PELLIOT & FORTE 1996 : Paul PELLIOT, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, publiée avec les suppléments d'Antonino FORTE, Scuola di Studi sull'Asia Orientale, Kyoto, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, Paris [Le commentaire et la traduction de Pelliot datent de 1920].

PULLEYBLANK 1991 : Edwin G. PULLEYBLANK, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, Vancouver.

RIBOUD 2001 : Pénélope RIBOUD, « Tang », dans N. Standaert (éd.), *Handbook of Christianity in China. 1, 635-1800*, Leiden – Boston – Köln. p. 1-43.

SAEKI 1951 : Peter Yoshirō SAEKI, *The Nestorian Documents and Relics in China*, 2e éd., Tokyo.

SIMS-WILLIAMS 1995 : Nicholas SIMS-WILLIAMS, « A Sogdian Version of the "Gloria in Excelsis Deo" », dans R. Gyselen (éd.), *Au carrefour des religions : mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Bures-sur-Yvette, p. 257-261.

TAKAHASHI 2014 : Hidemi TAKAHASHI, « Transcription of Syriac in Chinese and Chinese in Syriac Script in the Tang Period », dans J. Den Heijer, A. Schmidt & T. Pataridze (éds), *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, Louvain-la-Neuve, p. 319-349.

Takeda Kagaku Shinkō Zaidan 2009-2013 : 武田科学振興財団, *Tonkō hikyū* 敦煌秘笈, 9 volumes + 1 volume d'index, Osaka.

TANG 2004 : Li TANG, *A Study of the History of Nestorian Christianity and its Literature in Chinese together with a new Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*. 2nd revised edition, Frankfurt am Main.

TUBACH 1999 : Jürgen TUBACH, « Die nestorianische Kirche in China », *Nubica et Aethiopica* 4/5, p. 61-193.

WINKLER & TANG 2009 : Dietmar W. Winkler & Li Tang (éds), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

XU 2004 : Longfei XU, *Die nestorianische Stele in Xi'an: Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur*, Bonn.

ZHANG 2009 : Naizhu ZHANG, « Note on a Nestorian Stone Inscription from the Tang Dynasty Recently Unearthed in Luoyang », dans GE 2009, p. 17-33.

Manuscrits chrétiens de Qara Qoto : nouvelles perspectives de recherche

Natalia Smelova
Institut des manuscrits orientaux de l'Académie des sciences de Russie, Saint-Pétersbourg

Introduction[1]

Plus de cent ans se sont écoulés depuis la découverte par Pëtr Kozlov des ruines de la ville de Qara Qoto, avec sa bibliothèque de textes dans une variété de langues et écritures orientales (1908-1909). Depuis lors, la ville morte a beaucoup attiré l'attention des chercheurs, en particulier d'illustres explorateurs de l'Asie centrale et du Turkestan oriental, qui y ont fait des recherches, ou tout simplement ont visité le site[2]. Plus récemment, d'importantes découvertes de manuscrits sont dues aux fouilles du site par l'équipe de l'Institut d'archéologie de Mongolie-Intérieure, dirigée par Li Yiyou 李逸友 (1983-1984)[3].

1. Je voudrais tout d'abord remercier cordialement Erica C. D. Hunter et Pier Giorgio Borbone, qui m'ont encouragée et ont stimulé mon intérêt pour l'étude des fragments chrétiens de Qara Qoto. Je dois aussi mentionner l'aide précieuse et le soutien que j'ai reçus de mes collègues et amis, Dmitrij Rukhliadev, Pavel Rykin, Tatjana Jusupova, Ljubov Kriakina, Vasilij Shchepkin et Kirill Bogdanov.
2. Il s'agit, dans l'ordre chronologique, de Sir Aurel Stein (1914 ; au cours de sa troisième expédition en Asie centrale, 1913-1916 ; voir Stein 1928, p. 429-506), Langdon Warner du Fogg Museum of Art de l'université de Harvard (1925 ; voir Warner 1927, p. 141), encore Pëtr Kozlov (juin 1926, au cours de l'expédition en Mongolie et au Tibet de 1923 à 1926, le responsable des fouilles était son collègue Sergej Glagolev, 1925-1926 ; voir Kozlov 2003, p. 858-862), Sven Hedin, Xu Xusheng 徐旭生 (Xu Bingchang 徐炳昶) (1927) et Folke Bergman (1927, 1929, au cours de l'expédition sino-suédoise de 1927 à 1935 ; voir Hedin 1943, p. 148-150 ; Hedin 1927, p. 175-177 ; IDP News, p. 2-3) et John DeFrancis (1935, voir DeFrancis 1993, p. 196-210).
3. Voir Yoshida & Chimeddorji 2008.

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 215-236.

La plus remarquable découverte de manuscrits à Qara Qoto est sans aucun doute le corpus de livres et documents manuscrits et imprimés en langues tangut et chinoise : il s'agit d'environ 8 000 objets trouvés par l'expédition de Pëtr Kozlov en 1908-1909, sur lesquels se fondent les recherches, toujours en cours, sur l'histoire politique, culturelle et religieuse de l'État du « Da Xia 大夏 » ou « Xi Xia 西夏 », dit aussi « Tangut »[4]. Les études tangut progressèrent considérablement dans les décennies après la découverte, bien qu'il existe encore des opinions divergentes concernant l'époque de la constitution d'un État de Xi Xia et l'importance de la ville de Qara Qoto au sein de l'Empire tangut. Les fouilles successives ont ajouté des éléments importants, notamment à propos de la dernière période d'existence de Qara Qoto au sein de l'Empire mongol et sous la dynastie Yuan, c'est-à-dire des années 1220 jusqu'en 1374.

Cette période est particulièrement importante pour nous, car les fragments chrétiens trouvés à Qara Qoto par les expéditions de Pëtr Kozlov et de Li Yiyou, et que nous présentons ici, appartiennent presque certainement à l'époque mongole.

La découverte de la « Ville noire »

Les ruines de Qara Qoto se trouvent sur la rive orientale du fleuve Ruoshui 弱水 (Heishui 黑水, Etsin Gol) dans le désert de Badain Jaran, à la marge méridionale du Gobi. Le site est situé sur le plateau Alxa (Alashan), à environ 956 m au-dessus du niveau de la mer. En termes administratifs, il appartient actuellement à la bannière d'Ejin dans la ligue Alxa, l'une des trois ligues et douze préfectures de la région autonome de Mongolie-Intérieure, en République populaire de Chine[5].

4. Les Tangut étaient un peuple d'origine tibétaine-birmane ; ils s'appelaient Mi, ou Minia. En chinois ils étaient connus comme Dangxiang 党項, Miñag en tibétain, et Tangut en vieux-turc et mongol (le mot se trouve en turc pour la première fois dans les inscriptions de l'Orkhon qui datent du VIII[e] siècle, plus exactement il est inscrit sur la stèle de Bilge Qaghan, datée de 735, côté est, ligne 24). Ce nom, Tangut, est le plus commun en Europe. Voir KYCHANOV 1968, p. 21 ; 1993, p. 49, et aussi DUNNELL 1983, 1984.

5. Nina Pigulevskaja, tout en publiant des fragments chrétiens de Qara Qoto dans ses articles de 1935-1936 et 1940, dit que le site se trouve dans la province du Gansu, une localisation qu'il faut corriger, puisque dans les années 1930 la région appartenait à la province du Ningxia, qui a été détachée de Gansu en 1928 dans le cadre des réformes administratives du Guomindang. C'est seulement en 1954, après la guerre civile chinoise et l'annexion du Ningxia, que le site est revenu sous l'autorité du Gansu. Après un certain nombre de fluctuations territoriales, en 1979, la bannière d'Ejin a finalement été incluse dans la Mongolie-Intérieure et l'année suivante la

Le nom de Qara Qoto, adopté et diffusé par Kozlov, signifie en moyen mongol « Ville noire » et correspond au nom chinois Heicheng 黑城 (également Heishuicheng 黑水城, « Ville de/sur le fleuve noir »). Le nom tangut *Ejina* (transcription chinoise Yijinai 亦集乃), qui signifie « Fleuve noir », désigne apparemment soit le fleuve Ruoshui, soit la ville. Après sa découverte, la ville de Qara Qoto fut considérée comme un centre religieux et politique important de l'Empire tangut, mais elle ne l'était probablement pas en réalité car, selon les sources tangut, il s'agissait d'un centre de quatrième niveau, correspondant à une forteresse de frontière éloignée du centre de l'empire et faiblement peuplée[6]. L'importance de Qara Qoto résidait avant tout dans son rôle de citadelle sur la frontière nord de l'empire, et ensuite dans sa position sur un itinéraire de caravanes à côté de la Route de la soie principale[7].

Entre les X^e^ et XIII^e^ siècles, la partie orientale de la Route de la soie était sous le contrôle de Tangut qui s'étaient répandus durant les VIII^e^ et IX^e^ siècles à partir d'une zone relativement petite de l'actuel district de Songpan au nord-ouest du Sichuan, vers le nord jusqu'au fleuve Jaune et au-delà, et à l'ouest dans le désert d'Alxa. Selon Evgenij Kychanov, le début de l'État tangut peut être daté de l'année 982, lorsque Li Jiqian 李繼遷, chef du clan Toba, commença à établir sa propre administration, indépendante de la Chine des Song. Il reçut le soutien des Khitan, qui le déclarèrent « wang », c'est-à-dire roi (ou prince) de l'État de Xia[8].

En l'an 1038, le troisième souverain tangut, Yuanhao 元昊, le petit-fils de Jiqian, adopta le titre d'empereur qui lui fut reconnu par ses voisins, les Ouïghours, les Tibétains et les Tatars. Il élargit le territoire de l'État jusqu'à comprendre la partie occidentale de la province du Gansu actuel, habitée par les Ouïghours, y compris Dunhuang, ainsi que la partie occidentale de la Mongolie-Intérieure. C'est à cette époque que Qara Qoto passa sous le contrôle des Tangut[9]. Au sommet de son influence politique, l'État Xi Xia occupait un vaste territoire s'étendant sur une partie de l'actuel Shaanxi et de la Mongolie-Intérieure, le Gansu et le Qinghai (région tibétaine de

ligue d'Alxa a été créée (voir CHENG, consulté le 19/09/2015). Pigulevskaja peut donc avoir utilisé des informations obsolètes, ou bien elle pensait à la province historique de Gansu plutôt qu'à l'unité administrative moderne.

6. KYCHANOV 1995, p. 40.

7. Une route la liait à Qarakorum ; voir PELLIOT 1963, p. 637-638.

8. L'argument principal de Kychanov est que les sources tangut mentionnent Jiqian comme le « Grand Ancêtre », fondateur de la dynastie régnante. KYCHANOV 1993, p. 49-50.

9. KYCHANOV 1993, p. 50.

l'Amdo). Au cours des décennies, les Tangut établirent des relations plus ou moins pacifiques avec leurs voisins, les dynasties Liao (khitan), Song (chinoise) et Jin (jurchen).

Dès 1205, Gengis Khan entreprit ses premières incursions dans le territoire de Xi Xia. Dans les années suivantes, les invasions mongoles continuèrent ; par deux fois, la capitale fut soumise à un siège, bien que sans succès. Quand Gengis Khan voulut établir des rapports pacifiques avec les Tangut, dans l'espoir d'obtenir leur appui dans sa campagne contre le shah de Khwarezm, l'empereur tangut refusa. En conséquence, Gengis Khan jura de détruire Xi Xia et d'anéantir sa population « jusqu'au dernier esclave ». L'invasion commença au nord en 1225, et l'une des premières villes tangut prises par les envahisseurs mongols fut Qara Qoto. En 1227, Gengis Khan mourut en territoire tangut pendant la prise de la capitale de Xi Xia, Yinchuan. L'État tangut cessa alors d'exister. Plus tard, le territoire devint une province au sein de la Chine gouvernée par les Mongols (dynastie Yuan). Sous le gouvernement du prince mongol Ananda, l'islam y fut introduit, ce qui entraîna la conversion d'une grande partie de la population. Sous la dynastie Ming, une partie du territoire tangut constitua la province de Ningxia 寧夏, « Xia pacifié »[10]. Jusqu'à présent, la majorité de sa population est musulmane et le Ningxia est une région autonome Hui (Huizu 回族), c'est-à-dire musulmane.

L'archéologie démontre que Qara Qoto exista pendant encore environ 150 ans après sa prise par Gengis Khan. En 1374, au cours des guerres qui aboutirent à l'établissement de la dynastie Ming, la ville fut assiégée, détruite et abandonnée. Selon la légende locale, durant le siège les troupes chinoises avaient détourné la rivière Ruoshui, en coupant ainsi l'alimentation d'eau de la ville. En raison de la diminution de la profondeur du fleuve, l'oasis se désertifia et Qara Qoto devint une ville morte dans le désert[11].

La découverte des ruines de la ville par Pëtr Kozlov au cours de son expédition en Mongolie et au Sichuan (1907-1909) a permis à l'Occident de connaître la civilisation tangut, sa langue et sa culture, ainsi que sa vie sous la domination mongole. Le colonel Pëtr Kuzmich Kozlov (1863-1935) était un disciple du voyageur et géographe Nikolaj Przhevalskij et fut aussi son compagnon dans sa dernière expédition. Celle en Mongolie et au Sichuan était sa deuxième expédition indépendante[12]. Dès le début,

10. Kychanov 1968, p. 298-315 ; Kychanov 1993, p. 53.

11. Kozlov 1948, p. 82 ; Lubo-Lesnichenko & Shafranovskaja 1968, p. 41-46.

12. Sur la préhistoire et le cours de l'expédition, voir Jusupova 2008 ; voir aussi Samosjuk 1993.

l'objectif était la recherche d'une ville semi-légendaire dans le désert, qui était mentionnée comme *Eçina* dans le « Livre des Merveilles du Monde » de Marco Polo (chapitre LXII ; variantes *Esanar*, *Ezina*, etc.). Ni les savants ni les voyageurs occidentaux ne connaissaient l'emplacement exact des ruines, mais la population mongole locale, les nomades Torghut, savaient comment la trouver. Chez les Torghut circulaient des contes sur la ville et ses trésors, gardés par les divinités et des démons hostiles[13]. Après avoir passé dix jours dans la Mongolie du Sud en tant qu'hôte du prince local qui lui fournit des chameaux et un guide pour l'expédition, Kozlov traversa l'Altaï en mars 1908 et après quelques jours de voyage dans le désert de Gobi, atteignit le cours inférieur de la rivière Ruoshui. Là, il réussit à obtenir le soutien d'un noble torghut du lieu et continua en direction sud - sud-est[14]. Durant la marche, l'expédition tomba sur quelques stupas[15] et, enfin, ils atteignirent une terrasse plate à partir de laquelle la ville morte était bien visible. Le plan de la ville, entourée par des murs, était rectangulaire, d'environ 440 × 370 m de côté, avec deux portes orientées vers l'est et vers l'ouest. À l'intérieur des murs, on a trouvé deux stupas ainsi que les fondations de temples et de bâtiments civils. D'autres stupas se trouvaient sur les tours d'angle, et un autre encore, dit le « Stupa illustre », se tenait à environ 350 m au nord-ouest de la ville[16]. La plupart de ces édifices furent fouillés par Kozlov et son équipe.

Le principal problème de Kozlov comme il campait à l'intérieur des murs de la ville et explorait les ruines était qu'il n'avait pas prévu une enquête archéologique. Les fouilles ne furent donc pas conduites avec rigueur. En raison de leur manque d'expérience, les membres de l'expédition ouvrirent les couches archéologiques supérieures sans méthode, souvent sans enregistrer exactement où les objets avaient été découverts, et comme les niveaux archéologiques n'ont pas été correctement reconnus et enregistrés, dater les découvertes est extrêmement difficile. Cependant, il est presque certain que toutes les découvertes faites entre les murs de la ville datent à partir de l'époque Yuan. On peut en être sûr, en particulier, pour une certaine quantité de matériaux tous trouvés à l'intérieur de la ville : dix-sept documents mongols de contenu économique privé, deux fragments de livres xylographiés imprimés en mongol (tous employant

13. POTANIN 1893, t. 1, p. 464 ; KOZLOV 1948, p. 82.

14. KOZLOV 1948, p. 57-76.

15. Sanscrit *stūpa*, mongol *suburgan* (Kozlov utilise cette forme). Une structure aux contours en forme de trapèze avec dôme conique, contenant des reliques bouddhiques et des objets sacrés, parfois livres manuscrits et imprimés.

16. KOZLOV 1948, p. 77-80.

l'écriture ouïghoure ancienne), une lettre privée chinoise datée de 1351 ainsi que huit billets de papier de l'époque de Khubilai Khan imprimés entre 1287 et 1309[17].

Kozlov raconte qu'au cours de la deuxième période de fouilles, en mai 1909, en explorant les ruines dans le coin sud-est, à l'intérieur des murs, correspondant au quartier que les Torghut disaient avoir été celui des musulmans, des feuilles volantes de manuscrits persans et d'une reliure décorée furent trouvées. Plus tard Sergej Oldenburg identifia parmi eux un fragment de l'« Histoire des sept sages »[18]. Outre ces matériaux, l'expédition trouva quelques fragments en écriture syriaque, mais aucun détail sur le lieu et les circonstances de leur découverte ne se trouve ni dans le carnet de voyage de Kozlov, ni dans son livre qui parut en 1923 (une deuxième édition date de 1948, après la mort de Kozlov).

Après Kozlov, aucun chercheur jusqu'au début des années 1980 n'a trouvé de vestiges chrétiens sur le site. Dans ce domaine, comme dans d'autres aussi, les découvertes les plus importantes sont dues à l'expédition de l'Institut d'archéologie de Mongolie-Intérieure dans les années 1983-1984 : à peu près 3 000 manuscrits écrits en différentes langues furent mis au jour. La langue tangut et la chinoise sont représentées par environ un tiers du total de ces manuscrits ; un certain nombre de fragments sont en mongol, ouïghour, tibétain, sanscrit ; d'autres, en écriture arabe, contiennent des textes en arabe, persan et turc. Les textes de dix-sept fragments en écriture syriaque sont en syriaque et en turc[19]. L'étude et la description des nouvelles découvertes, à l'exception des fragments en tangut et en chinois, ont été entreprises par une équipe conjointe sino-japonaise, qui à présent a publié un catalogue édité par Yoshida Junichi et Chimeddorji.

Dans ce catalogue, les fragments en écriture syriaque ont été décrits, transcrits et traduits par Shinichi Muto, avec l'assistance de Peter Zieme pour les fragments syro-turcs[20]. Plus tard, Muto a fourni une interprétation plus détaillée du fragment identifié par lui-même comme syriaque[21]. La mise à disposition de ces matériaux, aujourd'hui conservés à Hohhot, a

17. Kozlov 1948, p. 303-304 ; Ivanov 1913 ; Ivanov, Oldenburg & Kotvich 1909, p. 13-15.

18. Kozlov 1948, p. 80, 304. Cette découverte est décrite dans le journal de Kozlov de 1907-1909, conservé dans les archives de la Société russe de géographie (ASRG) et dont la publication est préparée par Tatjana Jusupova. Voir ASRG, Fond 18, Inv. 1, unité 157, fol. 438v-439r.

19. Muto 2013, p. 381.

20. Yoshida & Chimeddorji 2008, p. 232-269.

21. Muto 2013, p. 381-386.

donc ouvert de nouvelles perspectives pour l'étude du « christianisme dans la Ville noire »[22].

Notre article sera cependant dédié principalement aux fragments chrétiens conservés à l'Institut des manuscrits orientaux de l'Académie des sciences de Russie (dans la suite : IMO-ASR) à Saint-Pétersbourg.

Les fragments en écriture syriaque conservés à l'IMO-ASR : notes générales

Les fragments en écriture syriaque trouvés par Kozlov ont attiré l'attention des savants seulement quelques décennies après l'arrivée à Saint-Pétersbourg de la collection. En 1935-1936, Nina Pigulevskaja publia dans la *Revue de l'Orient chrétien* les textes avec traduction des quatre fragments provenant de Chine conservés à Saint-Pétersbourg, trois d'entre eux venant de Qara Qoto et un de Turfan[23]. Une version russe abrégée de la publication française parut en 1940, avec des images ajoutées[24]. Dans le « Catalogue des manuscrits syriaques de Léningrad », publié en 1960[25], Pigulevskaja inclut une brève description des quatre fragments ; en 1966, elle publia une nouvelle lecture du fragment syro-turc avec commentaires ultérieurs[26].

La contribution inestimable de N. Pigulevskaja établit les prémisses pour les études suivantes et pour l'interprétation des textes chrétiens trouvés à Qara Qoto. En 2008, Niu Ruji réédita les trois fragments de Qara Qoto avec des ajouts insignifiants et des corrections mineures apportées au texte de Pigulevskaja[27]. Plus récemment, Peter Zieme a fourni sa lecture du fragment syro-turc[28] qui est également l'objet d'une publication à paraître par l'auteur du présent article.

Après les publications de Pigulevskaja, le personnel de l'IMO a identifié d'autres fragments syriaques de Qara Qoto apportés par Kozlov : actuellement six fragments sont classés dans l'inventaire de la collection syriaque de l'Institut : Syr. 15, 16, 17, 21a, b, c. Toutes les entrées ont été rédigées en 1959 par Rima Rylova, mais seulement trois fragments (Syr. 15,

22. Je reprends en le modifiant le titre de l'article publié par Peter Zieme traitant des nouvelles découvertes de matériel syro-turc à Qara Qoto. Voir Zieme 2013.
23. Pigoulewsky 1935-1936, p. 3-46.
24. Pigulevskaja 1940.
25. Pigulevskaja 1960, p. 194.
26. Pigulevskaja 1966.
27. Niu 2010, p. 133-145.
28. Zieme à paraître.

16 et 17) ont été décrits dans le « Catalogue des manuscrits syriaques de Léningrad » de Pigulevskaja en 1960. Il est donc difficile de savoir quand exactement ces nouveaux fragments (Syr. 21a, b, c) ont été identifiés et si Pigulevskaja en avait connaissance.

Depuis, la collection de manuscrits syriaques à l'IMO-ASR conserve également des fragments trouvés dans l'oasis de Turfan, qu'il sera utile de mentionner brièvement en rapport avec ceux provenant de Qara Qoto. La plupart des fragments de Turfan sont arrivés au Musée asiatique (vieux nom de l'IMO-ASR) en 1911, en tant que partie de la vaste collection de manuscrits de Nikolaj Krotkov, consul de Russie à Urumqi. Ces fragments comprennent une feuille séparée d'un manuscrit de papier avec le commencement du texte d'une service des martyrs (Syr. 14), ainsi qu'un grand nombre des feuilles volantes, à peu près 90, faisant partie du même codex (SI 5844), qui ont été identifiés et étudiés par Elena Meshcherskaja[29]. Ces derniers fragments sont des portions de *Ḥudra* et *Gazza*, c'est-à-dire des livres hymnaires de l'Église d'Orient, et appartiennent à une période où ils n'étaient probablement pas séparés, mais formaient un seul livre liturgique, couvrant l'ensemble de l'année ecclésiastique[30]. Une autre feuille détachée (Syr. 40) avait été rapportée à Saint-Pétersbourg par Sergej Malov, éminent spécialiste des langues turques, d'une de ses expéditions dans le nord-ouest de la Chine en 1914. Tous les fragments de Turfan précités sont extraits des livres liturgiques et contiennent des rubriques qui marquent le début d'une prière ou d'une hymne.

Les fragments de Qara Qoto se distinguent à plusieurs égards. Tout d'abord, sur trois fragments syriaques (Syr. 15, 16, 21b) le texte est écrit dans deux directions, horizontale et verticale (Syr. 16 contient également un mot écrit horizontalement à l'envers dans la marge inférieure). Les textes verticaux sont disposés de la même manière qu'en vieux-ouïghour et mongol, soit de haut en bas et de gauche à droite. Selon Pigulevskaja, le texte vertical serait un commentaire de celui qui est écrit à l'horizontale, ce qui ne semble pas plausible. Il est probable qu'elle pensait à la pratique d'écrire des *scholia* dans les marges du texte principal, parfois dans une direction différente, constituant de cette façon un cadre de mots et de sens. Pigulevskaja soulignait aussi l'importance de ce témoignage pour prouver que la langue syriaque pouvait être écrite dans les deux sens, horizontal et vertical, et lue sans tourner le livre. Mais cette opinion est également discutable, puisque ne sont pas connus d'autres cas d'une telle disposition du texte, sauf pour les notes marginales.

29. Meshcherskaja 1996a ; 1996b ; 1998.

30. Hunter 2012 ; Dickens 2013, p. 6.

Le texte syriaque des fragments Syr. 15, 16, 21a et 21b est écrit sur une face seulement de la feuille. Selon Pigulevskaja, cela signifierait que les feuilles étaient pliées en deux et collées ou cousues de manière à former le livre, selon la structure dite « à papillon » usuelle pour les livres et les xylographies chinois ainsi que tangut. Cependant, aucune trace matérielle sur les fragments (par exemple piqûres ou traces de colle) ne peut confirmer ou démentir cette hypothèse. Le fragment Syr. 21c, qui certainement appartenait à un autre manuscrit, est écrit sur les deux faces.

Le fragment syro-turc (Syr. 17) est intéressant, car d'abord le texte a été écrit sur un seul côté (que nous appelons provisoirement *verso*), tandis que l'autre a été laissé en blanc. Par la suite, un autre texte, qui n'a aucun rapport avec celui au verso, a été ajouté sur le recto.

Les fragments Syr. 15, 16, 21a et 21b sont écrits sur du papier fin de coton, probablement fait dans un atelier près de Dunhuang. Peut-être s'agit-il du même type de papier que celui utilisé pour des rouleaux ouïghours trouvés à Turfan[31]. Les fibres de coton sont particulièrement longues et peuvent être facilement identifiées à l'œil nu.

Pour ce qui concerne Syr. 21c, bien que le papier soit plutôt mince et fragile, il est blanchi, ce qui a permis que le texte soit écrit sur les deux côtés. Le papier du fragment Syr. 17 (syro-turc) est nettement plus épais, fait de plusieurs couches de pâte à papier de coton, traitée avec de la colle.

Une curieuse caractéristique repérée par Ljubov Kriakina, conservateur à l'IMO-ASR, est que les fragments Syr. 17, 21a, 21b, 21c portent de nombreuses traces de dommages causés par les insectes parasites du type du charançon du bois, qui vivent dans un environnement très humide. Ces dommages ne se trouvent pas sur le papier d'autres manuscrits et livres anciens imprimés trouvés à Qara Qoto, qu'ils soient tangut, chinois, tibétains ou mongols.

Le texte est écrit à l'encre noire (encre de Chine) ; l'encre rouge est utilisée pour les titres (Syr. 17, 21c) et pour les signes de ponctuation (Syr. 15, 21a et 21b). Pigulevskaja définit l'écriture comme « nestorienne », avec emploi occasionnel de points diacritiques. En effet, l'écriture de tous les fragments contient des éléments typiques de l'écriture dite « nestorienne » ou syro-orientale, mais elle n'est pas développée et contient de nombreux éléments de type cursif. À l'exception du verso de Syr. 17, qui contient un texte syro-turc, le *ductus* ne peut pas être caractérisé comme calligraphique.

31. Pigoulewsky 1935-1936, p. 7-8 et Pigulevskaja 1940, p. 214-215, citant Bang & Gabain 1931, p. 323.

Il existe de nombreux aspects communs entre les fragments Syr. 15, 16, 21a et 21b : le même type de papier, la dimension hypothétique de la page originale (23 × 13,7 cm) et surtout la même écriture, qui semble partager beaucoup des aspects caractéristiques des fragments sogdiens chrétiens de style anguleux de Turfan (par exemple n 001 – n 009) et de l'écriture syro-turque (particulièrement les fragments de Qara Qoto, conservés à Hohhot, F21 et F137)[32]. Pigulevskaja souligne que ce type d'écriture syriaque est caractéristique de l'épigraphie d'Asie centrale, c'est-à-dire des épitaphes syriaques et syro-turques des pierres tombales de Semirech'e. Toutefois, la question semble être ouverte si les données épigraphiques peuvent être comparées avec des manuscrits en termes de graphie et de forme des lettres, car les matériaux et les techniques d'écriture sont évidemment très différents.

Descriptions des fragments conservés à l'IMO-ASR

Il s'agit là de quelques notes préliminaires, qui pourront servir d'introduction à des recherches plus approfondies, concernant la description physique et le contenu de chacun des fragments de Qara Qoto conservés à l'IMO-ASR. Les images des fragments Syr. 21a, b, c sont reproduites avec la permission exceptionnelle de l'Institut des manuscrits orientaux de l'Académie des sciences de Russie.

Syr. 15 (Pigulevskaja, fragment 2 ; Catalogue : LXXI)[33]

Dimensions : 22,4 × 13,5 cm ; surface d'écriture : 19,8 × 12 cm ; marges : supérieure, gauche et droite 1 cm, inférieure 1,5 cm. Le fragment est collé sur une feuille de papier calque. Disposition : 14 lignes de texte horizontal, 10 lignes de texte vertical. Écriture : anguleuse, avec emploi non systématique d'éléments à la fois de l'estrangela et de l'écriture cursive. Des lettres ne se trouvent qu'en forme estrangela : *gamal*, *kaph*, *lamadh* final, *ʿe* final, *pe*, *qoph*, *shin* ; d'autres seulement sous forme cursive : *dalath*, *resh* ; d'autres encore dans les deux formes : *alaph*, *waw*, *ṭeth* ; certaines lettres sont spéciales : *kaph* final, *taw*. On note des ligatures : *taw* + *alaph* final, des diacritiques : *syame* pour le pluriel, à l'occasion des indications du genre du pronom et des voyelles. Ponctuation : trois points en vertical

32. Yoshida & Chimeddorji 2008, p. 10 (image en couleur), 360-363 (nos 126-133), 407-409.

33. Pigoulewsky 1935-1936, p. 6-14 (description), p. 18-19 (texte), p. 20-21 (traduction et commentaire) ; Pigulevskaja 1940, p. 214-220 (description), p. 230-231 (texte), pl. II (image) ; Pigulevskaja 1960, p. 194.

pour diviser les sections du texte (seulement dans le texte horizontal). Langue : syriaque.

Genre et contenu : deux prières liturgiques d'origine syro-orientale disposées dans deux directions. Le texte horizontal est divisé en 13 sections, chacune commençant par les mots ܕ ܡܢ (« Celui qui... ») et contenant des épithètes élaborées en référence au Christ ; une invocation se trouve dans la dernière section. Le texte vertical est endommagé ; il se termine par une glorification.

Le texte de la section 8 (lignes 7-8) paraît contenir le même symbolisme du lavage de tous les péchés du peuple, qui se trouve aussi dans la prière pour la pluie de Syr. 16 : ܕ ܡܢ ܗܘ ܕ ܒܥܝ ܡܚܐ ܕܡܐ ܘܡ ܕ ܒܥܝ ܡܚܐ ܕܡܐ ܘܡ ܕ ܒܥܝ ܡܚܐ ܕܡܐ ܘܡ (litt. « Celui dont le sang-eau qui sortit de son côté lave les taches de nos corps et guérit les blessures de nos âmes »). Ce fragment pourrait donc appartenir à la même section du bréviaire syro-oriental *(Ṭaksa)* que les prières de Syr. 16 (voir ci-dessous).

Syr. 16 (Pigulevskaja, fragment 1 ; Catalogue : LXX)[34]

Dimensions : 22,5 × 13,3 cm ; surface d'écriture : 18,5 × 11 cm ; marges : gauche 1,3 cm, droite 1 cm, supérieure 1,5 cm, inférieure 2,3 cm. Le fragment est collé sur une feuille de papier calque. Disposition : 10 lignes de texte horizontal, 13 lignes de texte vertical. Écriture : anguleuse, avec éléments estrangela et cursifs, moins soignée et un peu plus grande que celle de Syr. 15 ; toutefois, il pourrait s'agir de la même main. Lettres de forme estrangela seulement : *kaph*, *lamadh* final, *pe*, *qoph*, *shin* ; lettres de forme cursive seulement : *dalath*, *resh* ; lettres dans les deux formes : *alaph*, *waw*, *ṭeth* ; lettres spéciales : *gamal*, *kaph* final, *taw*. Ligatures : *gamal* + *nun*, *taw* + *alaph* final. Diacritiques : *syame* pour le pluriel, emploi occasionnel de voyelles. Ponctuation (seulement dans le texte horizontal) : deux séries de quatre points avec double point parmi eux ; double point ; point final. Langue : syriaque.

Genre et contenu : prières liturgiques d'origine syro-orientale écrites dans deux directions différentes. Le texte horizontal est une prière pour la pluie durant une sécheresse (ou peut-être trois prières combinées). Le texte est caractérisé par nombre de répétitions homophoniques : ܠ ܘ ܠ ܘ ܠ ܘ (« Malheur à nous ! Malheur à nous ! ») (ligne 1), ܣ ܣ ܣ ܣ ܣ ܣ ܣ ܣ (« Aie pitié de moi, aie pitié de nous et montre-nous merci ») (ligne 2). La citation du Psaume 51(50),2 : ܕ ܒܥܝ ܡܚܐ ܕܡܐ (« Lave-moi tout entier

34. Pigoulewsky 1935-1936, p. 6-14 (description), p. 14-16 (texte), p. 16-18 (traduction et commentaire) ; Pigulevskaja 1940, p. 214-220 (description), p. 229-230 (texte), pl. I (image) ; Pigulevskaja 1960, p. 194.

de [mon mal] ») correspond à la Peshitta et est suivie par l'invocation : ܡܪܝ ܚܘܣ ܠܥܡܐ ܗܢܐ ܟܠܗ ܒܥܘܠܬܗ ܘܚܛܗܘܗܝ (« Seigneur, lave le peuple tout entier de ses iniquités »). Ce symbolisme, quoique simplifié, remonte à la prière d'Éphrem pour la pluie, étudiée par Anton Baumstark, Paul Krüger et plus récemment par Martin Tamcke[35].

Le texte vertical est endommagé ; il semble être un morceau d'une autre prière, sans doute sur le même sujet. La ligne 11 contient une expression, ܟܝܢܐ ܕܢܘܪܐ (« nature/substance du feu »), qui paraît plus adaptée à une incantation qu'à une prière liturgique.

Les deux textes, horizontal et vertical, font partie d'un rituel contre la sécheresse. Or il s'agit d'un recueil de différentes prières pour cette occasion. Des textes de ce type se trouvent dans le bréviaire de l'Église d'Orient *(Ṭaksa)*, publié à Ourmia en 1890-1892 à partir de manuscrits syro-orientaux plutôt récents (le plus ancien étant écrit à Alqosh vers 1500), mais le contenu ne correspond pas. Ce bréviaire a été employé par Maclean, à côté d'autres, pour son livre *East Syrian Daily Offices*. Des prières pour la pluie se trouvent au *mawtba* du mercredi ; elles sont également comprises dans la section « Prières pour des occasions diverses »[36].

Syr. 17 verso (Pigulevskaja, fragment 3 ; Catalogue : LXXII)[37]

Dimensions : 15,5 × 11,5 cm (la partie inférieure de la page est endommagée et manque en grande partie) ; surface d'écriture : 14,5 × 9 cm ; marges : gauche – manque, droite 2,7 cm, supérieure 0,8 cm, inférieure – manque ; 13 lignes de texte. Écriture : anguleuse, calligraphique, avec lettres en estrangela et cursives. Lettres de forme estrangela seulement : *gamal*, *ṭeth*, *ʿe* final, *pe*, *ṣadhe*, *shin* ; lettres de forme cursive seulement : *dalath*, *resh* ; lettres dans les deux formes : *alaph* ; lettres spéciales : *alaph* (ligne 9), *taw* (seulement dans des mots syriaques), *kaph* « sogdien » (dans des mots turcs avec voyelles postérieures). Ligatures : *gamal* + *lamadh*, *ṭeth* + *lamadh*, *taw* + *alaph* final. Diacritiques : *syame* pour le pluriel (seulement dans les mots syriaques). Ponctuation : un point, dans un seul cas, au commencement de la ligne 6. Langue : vieux-turc et syriaque.

Genre et contenu : peut-être une version auparavant inconnue des Actes apocryphes de Jean. Le texte conservé comprend le titre (écrit en rouge, lignes 1-7) et le début du récit (lignes 7-13, conservées seulement

35. Brockelmann 1906 ; Krüger 1933 ; Tamcke 2008 ; Tamcke 2009.

36. Maclean 1894, p. 149-150, 249-250.

37. Pigoulewsky 1935-1936, p. 21-28 (description et commentaire), p. 30 (texte) ; Pigulevskaja 1940, p. 220-224 (description), p. 232-233 (texte), pl. III, fig. 1 (image) ; Pigulevskaja 1960, p. 194. Une nouvelle édition est en préparation.

en partie). L'emploi du lexique syriaque indique que le récit est traduit de cette langue : ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ (« Jésus-Christ »), [ܝ]ܘܚܢܢ ܣܒܐ ܘܐܦܘܢܓܠܝܣܛܐ (« Jean le Jeune, l'évangéliste »), ܥܒܕܐ (« narrations/actes »). Aux mots syriaques se combinent souvent des suffixes ou des mots turcs, par exemple : ܝܫܘܥ ܡܫܝܚ-ܢܝ̈ *mšyḥ-nïŋ* (« du Christ »), ܥܒܕܐ ܛܝܛ̈ܐ *tš'yt' bitig* (« livre des narrations/des actes »).

L'emploi de l'écriture syriaque pour des textes en turc n'est pas unique dans la tradition manuscrite, comme Pigulevskaja le soutenait dans ses publications : des textes en vieux-turc en écriture syriaque ont été trouvés parmi les fragments chrétiens de l'oasis de Turfan (Bulayïq, Qočo et Kurutka, 25 fragments), et également parmi les fragments découverts à Qara Qoto en 1983-1984 (environ 16 fragments)[38] ; enfin, les textes épigraphiques syro-turcs de Mongolie-Intérieure et de Chine, outre ceux de Semirech'e, sont bien connus aujourd'hui.

Syr. 17 recto (Pigulevskaja, fragment 3 ; Catalogue : LXXII)[39]

Surface d'écriture : 13,5 × 9,3 cm ; marges : gauche 2 cm, droite – manque, supérieure 2 cm, inférieure – manque. 12 lignes de texte. Écriture : cursive, avec emploi occasionnel de lettres proches de l'estrangela. Lettres de forme estrangela seulement : *beth*, *gamal*, *lamadh* final, *shin*, *taw* ; lettres de forme seulement cursive : *dalath*, *he*, *resh* ; lettres dans les deux formes : *alaph*, *waw*. Ligatures : *taw* + *alaph* final. Lettres spéciales : *ṣade*, *kaph* « sogdien » (dans des mots turcs avec voyelles postérieures, et dans un mot syriaque, par erreur, à la ligne 6). Diacritiques : *syame* pour le pluriel, occasionnellement indications de voyelles. Ponctuation : deux points verticaux, points isolés. Langue : syriaque et vieux-turc.

Genre et contenu : une prière-amulette (selon la définition proposée par Erica C. D. Hunter[40]) pour les femmes en travail. Le titre est en turc (ligne 1), mais la prière est en syriaque (lignes 2-12, conservées seulement en partie). Le titre turc (transcription de Dmitrij Rukhliadev) : [...]*lï qunčïla*[*r*] *toγuru umasar* « si les femmes ne peuvent pas accoucher ». Le texte commence avec une formule magique dont une partie seulement a survécu :

ܒܫܡ ܡܫܝܚܐ ܚܝ̈ܠ[ܐ] ܡܫܝܚܐ ܒ ܡܫܝܚܐ ܩ[ܕ]ܡ[ ]ܐ ܡ[ ]ܡ ܡܫܝܚܐ

38. Dickens 2013, p. 5 ; Yoshida & Chimeddorji 2008, p. 239-269 ; Zieme 2006, 2009, 2013.

39. Pigoulewsky 1935-1936, p. 21-28 (description et commentaire), p. 30-31 (texte et trad.) ; Pigulevskaja 1940, p. 220-224 (description), p. 231 (texte) ; Pigulevskaja 1960, p. 194. Une nouvelle édition est en préparation.

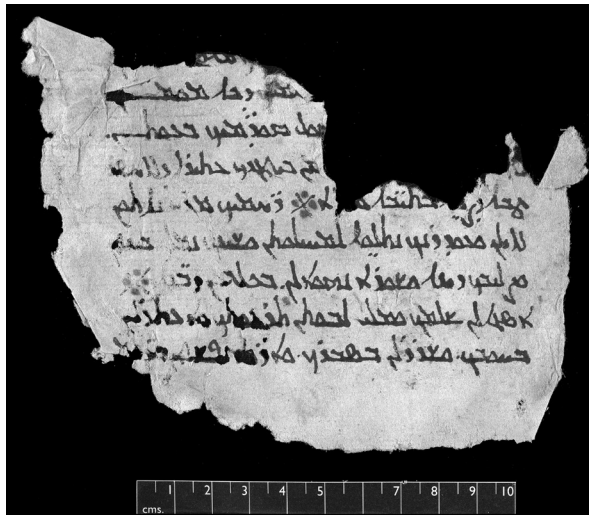
40. Hunter 2013 ; Hunter à paraître ; voir aussi Hunter 1987.

« [Au nom du Père, du Fils et du] saint Esprit. Le Christ a souffert, le Christ [a été crucifié, le Christ est mort, le Christ est ressuscité]. »[41]

Suit le texte de l'incantation, dans lequel beaucoup de personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament sont cités, en tant que figures d'une sortie miraculeuse, ou d'une libération : Lazare sortant du tombeau, Jonas du ventre du poisson, Daniel de la fosse aux lions, Hanania de la fournaise[42]. L'incantation a été écrite sur une page extraite d'un livre et n'a donc pas de rapport avec le texte du verso du fragment.

Syr. 21a (inédit, non catalogué)

Dimensions : 11 × 13,7 cm (la partie supérieure de la page manque) ; surface d'écriture : 8,2 × 11 cm ; marges : gauche 1,8 cm, droite 1 cm, supérieure – manque, inférieure 2,3 cm. 9 lignes de texte. Écriture : anguleuse, avec éléments estrangela et cursifs. Il pourrait s'agir de la même main que Syr. 15. Lettres de forme estrangela seulement : *beth, gamal, kaph,*



Syr. 21a

41. On trouve cette formule dans une prière « pour conjurer la fièvre » (Codex A de Hermann Gollancz). Voir Gollancz 1912, p. 18, xlii.

42. De ce texte Ian Gillman et Hans-Joachim Klimkeit ont donné une interprétation qui s'est avérée trompeuse dans leur livre *Christians in Asia before 1500* (Gillman & Klimkeit 1999, p. 225, 255). Ils mentionnent en passant le fragment syro-turc de Qara Qoto, en le présentant comme « un texte fragmentaire turc [...] sur la passion du Christ [...] préfigurée par Jonas dans le ventre de la baleine et [...] par Daniel dans la fosse aux lions ».

lamadh final, *pe, qoph, shin* ; lettres de forme seulement cursive : *dalath, resh* ; lettres dans les deux formes : *alaph* ; lettres spéciales : *kaph* final, *taw*. Diacritiques : *syame* pour le pluriel. Ponctuation : groupes de quatre points rouges autour d'une croix noire. Langue : syriaque.

Genre et contenu : une prière liturgique d'origine syro-orientale.

Exemple du texte :

ܐܬܝ ܚܣܕ ܠܟ ܡܪܝ ܥܠ ܟܠ [...] ܘܐܫܪ ܠܢ ܡܪܝ ܚܣܕ ܟ
ܘܬܗܘ ܫܠܡ ܒܝܢ ܥܡ ܘܬܗܘ ܨܠܝܒ ܟ ܠܢ ܠܣܝܥ ܘܠܚܝ ܠܥܠܡ ✣

« Que ta miséricorde, Seigneur, vienne [...], que ton aide soit accordée à notre faiblesse, que ta paix soit complète parmi nous, et que ta croix soit notre armure et muraille à jamais. »

Syr. 21b (inédit, non catalogué)

Dimensions : 23 × 13 cm (les angles supérieur et inférieur droits de la page manquent) ; surface d'écriture : 17 × 11 cm ; marges : gauche 1,2 cm, droite 1,5 cm, supérieure 1,8 cm, inférieure 4,2 cm. Disposition : 13 lignes de texte horizontal, 9 lignes de texte vertical, avec des traces de deux mots placés à l'horizontale au même niveau à droite, puis 4 lignes encore de texte horizontal. Écriture : anguleuse, avec éléments estrangela et cursifs, moins soignée que Syr. 15 et Syr. 21a, plus proche de Syr. 16, mais les quatre fragments pourraient dériver de la même main, bien que dans des occasions diverses. Lettres de forme estrangela seulement : *beth*, *gamal*, *kaph*, *pe*, *qoph*, *shin* ; lettres de forme seulement cursive : *dalath*, *ṭeth*, *resh* ; lettres dans les deux formes : *alaph* ; lettres spéciales : *kaph* final, *taw*. Ligatures : *taw* + *alaph* final. Diacritiques : *syame* pour le pluriel. Ponctuation : figures composées de quatre points, points isolés. Langue : syriaque.

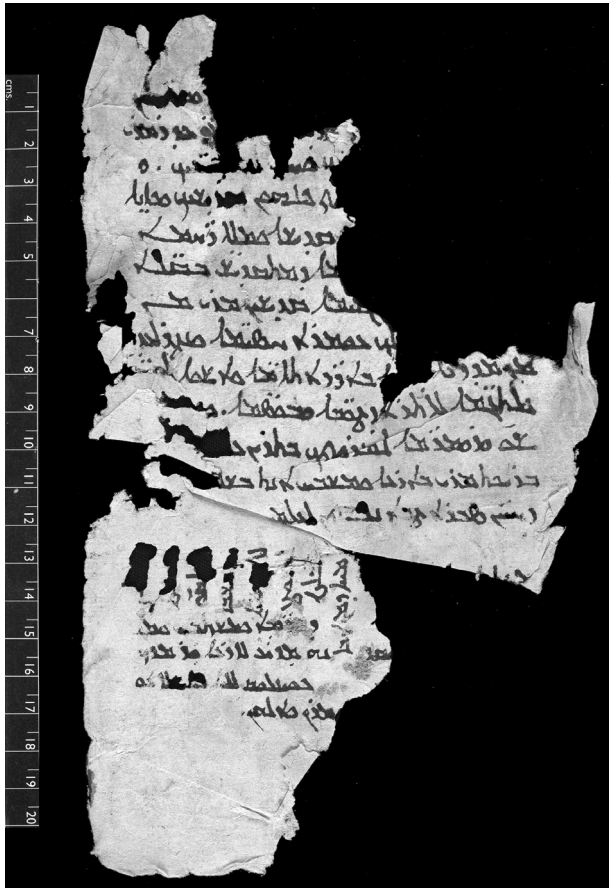
Genre et contenu : prières liturgiques d'origine syro-orientale. Les textes horizontaux sont des prières au Seigneur, tandis que le texte vertical est sans doute une supplication à la Vierge. Exemple du texte :

ܐ[ܟ]ܝܗ ܕܝܢ ܫܒܝܚܐ ܟܪܝܣܝܐ ✣

« Gloire et exaltation à ta seigneurie en deux natures. »

[✣]ܠܥ[ܠ]ܡ [ܐ]ܡ ܟܠ ܢܦܫ ܗܕܐ ܕܝܢ [...] ܟܕ ܫܡܥ ܒܢ ܫܡܥ ܘܟܝܢ ܟܝܢ ܐܢ ܟ

« Béni es-tu mon Seigneur sur la terre, et glorifié es-tu par le nom [...] Que nos âmes vivent en bon espoir pour l'éternité. »



Syr. 21b

Syr. 21c (inédit, non catalogué)

Dimensions (déployé) : 18,6 × 16,4 cm (la partie supérieure du folio proche de la zone de pliage est très endommagée) ; la surface d'écriture ne peut pas être calculée à cause de la mise en page particulière du texte. Feuillet plié, texte sur les deux faces (recto et verso), toutes les deux avec deux colonnes de 28 lignes chacune. Écriture : cursive syro-orientale arrondie, avec quelques éléments d'estrangela. Lettres de forme estrangela seulement : *beth*, *gamal*, *kaph*, *qoph*, *shin* ; lettres dans les deux formes : *alaph*. Ligatures : *taw* + *alaph* final. Diacritiques : *syame* pour le pluriel. Langue : syriaque.

Genre et contenu : une version particulière du calendrier liturgique de l'Église d'Orient. La partie conservée comprend 16 cycles septénaires

(4 cycles par colonne). Dans chaque cycle, les dimanches et les fêtes religieuses, les commémorations et les jeûnes sont énumérés dans un ordre parfois tout à fait inhabituel, et indiqués par des lettres syriaques, de *alaph* à *zaïn*. Le calendrier fournit une série d'informations diverses, telles que le nom de l'événement ou de la célébration, par exemple ܨܘܡ ܢܝܢܘܝܐ (« Jeûne des Ninivites »), des cycles septénaires, par exemple ܫܒܥ (« [les sept semaines de] Moïse »), et de saints, par exemple ܡܪ ܢܣܛܘܪܝܘܣ (« saint Nestorius », qui correspond sans doute à la commémoration des « Docteurs grecs » : Diodore, Théodore et Nestorius, le cinquième vendredi après l'Épiphanie)[43]. Les éléments liturgiques inclus dans le calendrier sont les *incipit* des *ʿonyata*, les hymnes antiphonées chantées chaque jour de l'année liturgique avant la lecture de l'Évangile, des Actes ou de l'Épître

Syr. 21c recto

43. Kannookadan 1991, p. 35.

(par conséquent, on les trouve généralement dans les lectionnaires syro-orientaux), par exemple ܩܕܡ ܥܕܬܟ (« Devant ton église », *ʿonita* du premier dimanche après l'Épiphanie), ܬܠܬܗ ܩܢܘܡ (« Trois personnes », *ʿonita* du septième dimanche après l'Épiphanie), ܟܠ ܥܕܢ (« Tout le temps », *ʿonita* du cinquième dimanche du Carême)[44].

La partie du calendrier la mieux conservée est celle de la Semaine Sainte (Syr. 21c recto, col. 1, voir l'image ci-dessus). La séquence y est :

« 1. Osanna », [Dimanche des Rameaux]	ܐ ܗܘܣܥܢܐ
« 2. Quatorze », [Lundi Saint]	ܒ ܐܪܒܥܣܪ
« 3. » [Mardi Saint]	ܓ
« 4. Lavement [des pieds] », [Mercredi Saint]	ܕ ܡܚܝܢܐ
« 5. La Pâque [juive] », [Jeudi Saint]	ܗ ܦܨܚܐ
« 6. Passion », [Vendredi Saint]	ܘ ܫܒܩ ܚܒܝܒ
« 7. Baptême », [Samedi Saint]	ܙ ܡܥܡܕܢܐ

Conclusion

À propos de ces écrits chrétiens trouvés à Qara Qoto, la question principale est de savoir s'ils témoignent de l'existence d'une communauté chrétienne établie dans la ville, qui pratiquait régulièrement la liturgie, ou bien si ces matériaux ne sont que « paraliturgiques » et reflètent la dévotion personnelle plutôt que le culte d'une communauté, et une religiosité populaire plutôt qu'une pratique religieuse monastique, telle qu'on peut penser qu'elle existait à Bulayïq.

S'il est question de textes « marginaux » et « paraliturgiques », il faut admettre la présence de ce type d'écrits parmi les fragments chrétiens de Qara Qoto. Les exemples les plus représentatifs en sont les deux prières-amulettes : l'une (IMO-ASR, Syr. 17 recto) contient une prière-incantation pour la femme en travail ; l'autre est le fragment syriaque H 101 (image n° 123) de Hohhot, publié et longuement discuté par Shinichi Muto[45]. Selon Muto, le texte contient la quintessence de la théologie chrétienne syriaque de la libération : divisé en quatre parties, il décrit l'idée de la délivrance et de la libération de l'homme par la puissance et la protection divine. Du point de vue théologique, cette interprétation est irréprochable et très perspicace. Cependant, à mon avis, elle ne reflète pas le but réel de ce document. La première partie contient, après la formule d'introduction,

44. Kokovtsov 1909, p. 792.

45. Yoshida & Chimeddorji 2008, p. 9 (image en couleur), 233-239, 358 (image noir et blanc) ; Muto 2013, p. 381-386.

le prologue de l'Évangile de Jean (Jean 1,1-5). Il s'agit d'une citation très commune dans les prières et les amulettes, les livres d'incantation inclus, par exemple le « Anathème de l'Évangile [...] pour toutes les douleurs et les maladies » et d'autres textes du même genre[46]. Cette citation, ainsi que le contenu, rend très probable que le fragment syriaque H 101 soit une prière-amulette pour la libération des démons ou d'une malédiction. Une autre possibilité est que ce texte fait partie du rite d'exorcisme ; mais cela devrait être exploré après avoir rejoint des résultats plausibles à propos de la nature de ce texte.

Ainsi, il devient clair que la magie populaire chrétienne jouait un rôle important dans la vie religieuse de Qara Qoto, à côté de la liturgie, comme en témoignent les quatre fragments de Saint-Pétersbourg (Syr. 15, 16, 21a et 21b) appartenant très probablement au même livre liturgique *(Ṭaksa)* et surtout le calendrier ecclésiastique avec les indications des antiennes (*ʿonyata*, Syr. 21c). Tout cela nous permet d'avancer l'hypothèse qu'à Qara Qoto il existait une communauté chrétienne pratiquant la liturgie plutôt régulièrement.

À ce stade, nous ne pouvons pas répondre de façon absolue à la question de savoir si Qara Qoto peut être identifiée à la ville nommée Tangut visitée par les moines Sauma et Marcos, comme cela a été suggéré par Chabot, Pigulevskaja et Borbone[47]. Qara Qoto est probablement l'une des villes les mieux connues de l'Empire tangut, et certainement la mieux explorée. Cependant, l'influence et la présence de l'Église d'Orient dans cette région, en particulier durant la période mongole, a été particulièrement vivace et peut-être que d'autres sites en Mongolie-Intérieure, Gansu, Ningxia ou Shaanxi, c'est-à-dire dans les anciens territoires de Xi Xia, fourniront aux chercheurs de nouvelles découvertes de manuscrits chrétiens.

La deuxième question est de savoir qui étaient les membres de la communauté chrétienne de Qara Qoto, quelle langue était parlée dans la vie quotidienne et quelle était la langue liturgique. Ce que Pigulevskaja dit à propos de la capacité des syriaques à lire verticalement aussi bien qu'horizontalement, à partir de la double direction de l'écriture dans les fragments syriaques (Syr. 15 et 16), semble douteux. Il est vrai que la pratique de l'écriture de certains locuteurs natifs des langues sémitiques

46. Les trois livrets publiés par Gollancz contiennent tous des anathèmes de ce type : voir Gollancz 1912, p. 2-3, 37-38, 77-78, xxvi, lxi-lxii, lxxiii-lxxiv. Voir aussi Hunter 2013.

47. Pigoulewsky 1935-1936, p. 5, et Pigouleskaja 1940, p. 213, citant Chabot 1895, p. 21 ; voir aussi Borbone 2009, p. 145. Cependant, dans Pigulevskaja 1958, p. 24-27, la ville des Tangut n'est pas associée à Qara Qoto, mais à la « capitale des Tangut ».

n'est pas strictement horizontale, puisque beaucoup d'entre eux font tourner la page d'environ 45° et sont accoutumés à écrire « de coelo ad stomachum ». Cependant, bien que l'écriture, et la lecture, en vertical, soit habituelle pour l'épigraphie syriaque, il est peu probable que le texte des livres fût lu dans le sens vertical, ou intentionnellement écrit pour être lu de cette manière. De même, dans notre cas, cela est très probablement dû à l'influence de l'écriture ouïghoure des XIII^e^-XIV^e^ siècles, développée à partir d'une cursive sogdienne horizontale mais écrite et lue de manière verticale, peut-être sous l'influence du système chinois. Cela, associé au style très particulier de l'écriture des fragments syriaques de Saint-Pétersbourg, nous permet de suggérer qu'ils furent copiés par des chrétiens turcs du lieu plutôt que par des syriaques.

Les manuscrits chrétiens trouvés à Qara Qoto furent probablement copiés pendant la période mongole par les membres de la communauté chrétienne locale, qui parlait turc, et apparemment mongol aussi. Dans cette communauté, il y avait des compétences qui permettaient d'écrire et de lire des textes liturgiques et paraliturgiques syriaques, ainsi que de traduire en turc des textes littéraires du syriaque, la langue de l'Église d'Orient à laquelle la communauté appartenait.

Bibliographie

Bang & Gabain 1931 : Willi Bang & Annemarie von Gabain, « Türkische Turfan-Texte. 5 », *Sitzingsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 14, p. 323-356.

Borbone 2009 : Pier Giorgio Borbone (éd.), *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma : Cronaca siriaca del XIV secolo*, Lulu Press.

Brockelmann 1906 : Carl Brockelmann, « Ein syrischer Regenzauber », *Archiv für Religionswissenschaft* 9, p. 518-520.

Chabot 1895 : Jean-Baptiste Chabot (éd.), *Histoire de Mar Jabalaha III et de Rabban Çauma*, Paris.

Cheng : Chi-yuan Cheng, « Gansu : History », *Encyclopaedia Britannica online*, http://www.britannica.com/place/Gansu/History #ref591795.

DeFrancis 1993 : John DeFrancis, *In the Footsteps of Genghis Khan*, Honolulu.

Dickens 2013 : Marc Dickens, « Scribal Practices in the Turfan Christian Community », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 13, p. 3-28.

Dunnell 1983 : Ruth W. Dunnell, *Tanguts and the Tangut State of Ta Hsia*, Princeton.

Dunnell 1984 : Ruth W. Dunnell, « Who Are the Tanguts? Remarks on Tangut Ethnogenesis and the Ethnonym Tangut », *Journal of Asian History* 18, 1, p. 78-89.

Gillman & Klimkeit 1999 : Ian Gillman & Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, London.

Gollancz 1912 : Hermann Gollancz, *The Book of Protection being a Collection of Charms*, London.

Hedin 1927 : Sven Hedin, *Across the Goby Desert,* London.

Hedin 1943 : Sven Hedin, *History of the Expedition in Asia, 1927-1935. 1, 1927-1928*, Stockholm.

Hunter 1987 : Erica C. D. Hunter, « Saints in Syriac Anathemas: A Form-Critical Analysis of Role », *Journal of Semitic Studies* 32, 11, p. 83-104.

Hunter 2012 : Erica C. D. Hunter, « The Christian Library from Turfan: SYR HT 41-42-43, an Early Exemplar of the Hudrā », *Hugoye* 15, 2, p. 301-351.

Hunter 2013 : Erica C. D. Hunter, « Traversing Time and Location: A Prayer-Amulet of Mar Tamsis from Turfan », dans Tang & Winkler 2013, p. 25-41.

Hunter à paraître : Erica C. D. Hunter, « Syriac Prayer-Amulets from Turfan », dans *Proceedings of SEERI – 7th World Syriac Conference, 8th-16th September 2010.*

IDP News 1995 : *Newsletter of the International Dunhuang Project*, No. 2, January 1995 [pdf].

Ivanov 1913 : Alexej I. Ivanov, « Dokumenty iz goroda Khara Khoto : I. Kitaiskoe chastnoe pismo xiv veka », *Izvestija Imperatorskoj Akademii Nauk*, S. 13, p. 811-816.

Ivanov, Oldenburg & Kotvich 1909 : Alexej I. Ivanov, Sergej F. Oldenburg & Vladislav L. Kotvich, *Iz nakhodok P. K. Kozlova v g. Khara Khoto*, Sankt-Peterburg.

Jusupova 2008 : Tatjana I. Jusupova, « P. K. Kozlov's Mongolia and Sichuan Expedition (1907-1909): The Discovery of Khara-Khoto », dans I. F. Popova (éd.), *Russian Expeditions to Central Asia at the Turn of the 20th Century*, St. Petersburg, p. 112-129.

Kannookadan 1991 : Pauly Kannookadan, *The East Syrian Lectionary: An Historico-Liturgical Study*, Rome.

Kokovtsov 1909 : Pavel K. Kokovtsov, « K siro-turetskoj epigraphike Semirech'ja », *Izvestiya Imperatorskoj Akademii Nauk*, p. 773-796.

Kozlov 1948 : Pëtr K. Kozlov, *Mongolija i Amdo i mertvij gorod Khara Khoto*, Moskva.

Kozlov 2003 : Pëtr K. Kozlov, *Dnevniki Mongolo-Tibetskoj Ekspeditsii 1923-1926*, T. I. Jusupova & A. I. Andreev (éds), Sankt-Peterburg.

Krüger 1933 : Paul Krüger, « Die Regenbitten Aphrems des Syrer, ihre Überlieferung unter besonderer Berücksichtigung des nestorianischen Officium der Ninivitenfasten und ihre Religionsgeschichtliche Bedeutung », *Oriens Christianus* 8, p. 13-61, 144-151.

Kychanov 1968 : Evgenij I. Kychanov, *Ocherk istorii tangutskogo gosudarstva*, Moskva.

Kychanov 1993 : Evgenij I. Kychanov, « The state of Great Xia (982-1227 AD) », dans M. B. Piotrovskij (éd.), *Lost Empire of the Silk Road*, Milano, p. 49-58.

Kychanov 1995 : Evgenij I. Kychanov, « Wen-hai Bao-yun: The Book and its Fate », *Manuscripta Orientalia* 1, 1, p. 39-44.

Lubo-Lesnichenko & Shafranovskaja 1968 : Evgenij I. Lubo-Lesnichenko & Tamara N. Shafranovskaja, *Mertvyj gorod Khara-Khoto*, Moskva.

Maclean 1894 : Arthur J. Maclean (éd.), *East Syrian Daily Offices*, London.

Malek & Hofrichter 2006 : Roman Malek & Peter Hofrichter (éds), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin.

Meshcherskaja 1996a : Elena N. Meshcherskaja, « The Syriac Fragments in the N. N. Krotkov Collection », dans R. E. Emmerick *et al.* (éds), *Turfan, Khotan und Dunhuang : Vorträge der Tagung "Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung", veranstaltet von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9.-12. 12. 1994)*, Berlin, p. 221-227.

Meshcherskaja 1996b : Elena N. Meshcherskaja, « The Syriac Fragments of N. N. Krotkov Collectio », dans D. E. Afinogenov & A. V. Muravëv (éds), *Traditsii i naslediye Khristianskogo Vostoka: materialy mezhdunarodnoy konferentsii*, Moskva, p. 321-326.

Meshcherskaja 1998 : Elena N. Meshcherskaja, « Fragmenty sirijskoj rukopisi iz sobranija Instituta vostokovedenija », *Pravoslavnij Palestinskij Sbornik* 98 (35), p. 148-158.

Muto 2013 : Shinichi Muto, « The Triune God in the Tripartite World », dans Tang & Winkler 2013, p. 381-386.

Niu 2010 : Niu Ruji, *La croix-lotus : inscriptions et manuscrits nestoriens en écriture syriaque découverts en Chine (XIIIe-XIVe siècles)*, Shanghai.

Pelliot 1963 : Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo*, t. 2, Paris.

Pigoulewsky 1935-1936 : Nina Pigoulewsky, « Fragments syriaques et syro-turcs de Hara-Hoto et de Tourfan », *Revue de l'Orient chrétien* 3e série, t. 10, 1-2, p. 3-46.

Pigulevskaja 1940 : Nina V. Pigulevskaja, « Sirijskie i siro-tjurkskij fragmenty iz Hara-Hoto i Turfana », *Sovetskoe vostokovedenie* 1, p. 212-234.

Pigulevskaja 1958 : Nina V. Pigulevskaja (éd.), *Istorija Mar Yabalahi III i Rabban Saumy*, Moskva (réimprimé dans Ead., *Sirijskaja srednevekovaja istoriografija. Issledovanija i perevody*, Sankt-Peterburg 2000, p. 677-755).

Pigulevskaja 1960 : Nina V. Pigulevskaja, « Katalog sirijskikh rukopisej Leningrada », *Palestinskij Sbornik* 6 (69), p. 3-230.

Pigulevskaja 1966 : Nina V. Pigulevskaja, « Eshche raz o siro-tjurkskom », *Tjurkologicheskij Sbornik (k shestidesjuatiletuju Andreja Nikolaevicha Kononova)*, Moscow, p. 228-232.

Potanin 1893 : Grigorij N. Potanin, *Tangutsko-tibetskaja okraina Kitaja i tsentral'naja Mongolija : Puteshestvije G. N. Potanina 1884-1886*, Sankt Peterburg.

Samosjuk 1993 : Kira F. Samosjuk, « The discovery of Khara-Khoto », dans M. B. Piotrovskij (éd.), *Lost Empire of the Silk Road*, Milano, p. 31-47.

Stein 1928 : Aurel Stein, *Innermost Asia: Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kansu and Eastern Iran*, Oxford.

Tamcke 2008 : Martin Tamcke, « Two Instances of Research into Ephrem's Prayers for Rain Taken from the History of German Research and What They Might Teach », dans A. Sauma (éd.), *The Seventeenth Birth Centenary of Ephrem the Syrian: A Conference at Stockholm University, 2-3 December 2006*, Stockholm, p. 63-72.

Tamcke 2009 : Martin Tamcke, « Was die Dürre lehren kann », dans L. Greisiger, C. Rammelt, J. Tübach & D. Haas (éds), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit : Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West : Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005*, Beirut – Würzburg, p. 267-277.

Tang & Winkler 2013 : Li Tang & Dietmar W. Winkler (éds), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

Warner 1927 : Langdon Warner, *The Long Old Road in China*, London.

Yoshida & Chimeddorji 2008 : Jun'ichi Yoshida & Chimeddorji, ハラホト出土モンゴル文書の研究 *Harahoto shutsudo mongoru bunsho kenkyū*, *Study on the Mongolian documents found at Qaraqota*, Tokyo.

Zieme 2006 : Peter Zieme, « A Cup of Cold Water: Folios of a Nestorian-Turkic Manuscript from Kharakhoto », dans Malek & Hofrichter 2006, p. 341-345.

Zieme 2009 : Peter Zieme, « Notes on a Bilingual Prayer Book from Bulayik », dans D. W. Winkler & L. Tang (éds), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London, p. 167-180.

Zieme 2013 : Peter Zieme, « Turkic Christianity in the Black City (Xaraxoto) », dans Tang & Winkler 2013, p. 99-104.

Zieme à paraître : Peter Zieme, *Altuigurische Texte der Kirche des Ostens aus Zentralasien = Old Uigur texts of the Church of the East from Central Asia*, Piscataway, NJ.

La collection des pierres tombales syro-orientales du Turkestan conservées à Paris et à Lyon

Alain Desreumaux
UMR Orient & Méditerranée

La France possède une petite collection homogène de quatorze stèles funéraires gravées de croix et d'inscriptions syriaques, en provenance d'Asie centrale. La collection française provient selon toute vraisemblance de l'expédition lyonnaise de Chaffanjon en 1894-1896 qui avait rapporté de Pishpek « vingt crânes de chrétiens nestoriens et autant de pierres tumulaires »[1]. Treize d'entre elles – dont onze avaient été lues par Chwolson/Khvol'son[2] – ont été offertes en 1912 au musée Guimet[3] et publiées en 1913 par François Nau[4] qui les présenta au public l'année suivante au cours d'une grande conférence sur les communautés chrétiennes d'Asie centrale ; la quatorzième, fragmentaire, qui se trouve aussi au musée Guimet, pratiquement illisible, est encore inédite. Comme l'a tout de suite vu F. Nau, elles appartiennent à une vaste collection découverte vers 1885 dans deux cimetières dits « nestoriens », au Semirech'e (alors dans le Turkestan russe, aujourd'hui en République du Kirghizistan) et dans le nord, « près de la frontière de la République du Kazakhstan, entre les fleuves Ili et Chu. Outre les sites Kara Djigatch et Bourana, il y a beaucoup d'autres sites où l'on a trouvé des stèles de ce type tels Krasnorechenskoe gorodishche[5], Djuuku, Almaliq, sites que les archéologues russes datent presque tous des XIII^e^-XIV^e^ siècles »[6].

1. Chaffanjon 1899 ; les brèves informations concernant Pishpek sont p. 49, 60 et 99.
2. Voir plus loin.
3. Nau 1913, p. 24 et 325.
4. Nau 1913.
5. Gorjacheva 1988, p. 62-63, qui publie deux pierres.
6. Note de M^me^ Svetlana Gorshenina le 6/6/2001.

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 237-256.

Un premier lot, découvert au sud du bourg de Tokmak par le Dr Pojarkov, non loin de la forteresse en terre crue ruinée de Burana, ne comportait que des croix incisées. Le second lot fut découvert par le garde Andreiev près du bourg de Pishpek, l'actuelle ville de Bishkek, la capitale du Kirghizistan. Cette région faisait partie du khanat de Chaghatai, dont les princes mongols au XIIIe et au XIVe siècle protégèrent les chrétiens. Les inscriptions de ces stèles, gravées dans une écriture de type syro-oriental avec des particularités paléographiques régionales, comportent des mots et expressions en turc translittéré en syriaque, comme une écriture *garshuni*. L'onomastique montre aussi la présence de noms turcs parmi les noms chrétiens traditionnels, tandis que la date, conformément à la tradition syriaque, est donnée selon l'ère séleucide, mais est aussi généralement doublée de l'année selon le calendrier turco-mongol des animaux. Nombreuses, bien datées et indiquant les noms et les fonctions des défunts, ces pierres sont des documents importants pour notre connaissance des communautés chrétiennes de la région[7].

Cette collection est assez célèbre parmi les syriacisants. Un grand nombre des stèles ont été déposées à Saint-Pétersbourg et le corpus a fait l'objet de trois grandes publications présentées à l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg par Daniil A. Khvol'son (Chwolson dans les publications en allemand)[8]. Environ six cents stèles portent une inscription ; elles ont été publiées par Chwolson, aidé par Vasili Radloff pour le turc. Une étude onomastique a été effectuée ensuite par Jean-Baptiste Chabot au début du siècle, et la liste des noms propres, établie à partir de quatre cents estampages, est disponible[9]. Enfin, tout récemment, l'histoire des chrétiens

7. Voir la contribution de Pier Giorgio Borbone dans ce volume.

8. Le premier article est celui de Chwolson 1886 ; L. Bazin signale (*Le double calendrier des Turcs nestoriens* dans Bazin 1991, p. 413-439) que cet article « contenait des erreurs que Chwolson a corrigées dès 1890 » et qu'il ne faut donc pas l'utiliser. Chabot 1906 remarque également avec délicatesse que les inscriptions publiées en 1886 sont publiées plus correctement en 1890. Les deux publications *princeps* sont donc celles de Chwolson 1890, qui comporte les stèles nos 60 à 99 ; 1600 ; 1 à 56 ; I-XLII et Chwolson 1897, nos 1-328. Entre les deux, Khvol'son 1895 publie dans un court article douze stèles numérotées 1 à 12 provenant de ces cimetières. Dans l'édition de 1890, le classement est très compliqué : les séquences de numéros se réfèrent à trois types de sources : 115 pierres, 200 photos et environ 110 estampages, plus (en chiffres romains) les inscriptions en turc. En outre, la numération est souvent interrompue, ou double, ou plus encore. Par exemple. le n° 97 est celui de quatre pierres : 97/1, 97/2, 97/3, 97/4. Notons que Nau 1913, p. 3, n. 1 enregistre explicitement l'édition de 1897 comme étant parue en 1896. Il s'agit peut-être de la date de la communication à l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

9. Chabot 1906.

du Kirghizistan a fait l'objet d'une importante étude par Wassilios Klein[10] ; y est incluse la publication de 41 stèles dont 22 inédits, provenant de Karadjigach (18 stèles), Tokmak (9), Bishkek (1), Krasnaya Rechka (2), et 11 de provenance inconnue ; elles ont été assez dispersées puisqu'elles sont conservées aujourd'hui dans les musées de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg (10 stèles), de Karadjigach (9), Bishkek (7), Burana/Tokmak (3), Almaty (3), Toktogul (2), Tashkent (1) et on en connaît au moins une au British Museum[11]. W. Klein a par la suite publié une synthèse sur la chrétienté au Kirghizistan[12]. En outre, en 2002, il[13] livra une vue générale sur les inscriptions funéraires de Bishkek et Tokmak du Kirghizistan[14].

Enfin, on ajoutera que des stèles manifestement du même type ont été découvertes un peu plus à l'est, de l'autre côté de la frontière, en Chine, sur le site de l'ancienne ville d'Almaliq (de nos jours Ghulja/Huocheng au Xinjiang)[15]. Du monde syriaque du Semirech'e, on a rapporté encore récemment de nouvelles trouvailles : en 2004, Klein publia une croix inscrite en sogdien en écriture syriaque de l'église d'Ak-Beshim sur la Route de la soie[16]. La même année, son histoire de la recherche et sa synthèse sur les inscriptions syriaques d'Asie centrale offraient un panorama très utile[17]. On ajoutera maintenant les travaux de M. Tardieu en 1999 et de P. G. Borbone[18] sur les inscriptions d'Ouzbékistan et la contribution de ce dernier dans le présent volume.

Après les lectures de Chwolson, la première édition épigraphique et philologique de la collection des stèles du musée Guimet est celle que

10. KLEIN 2000 ; on y trouvera la bibliographie exhaustive sur ce vaste corpus. Il convient seulement d'y ajouter l'article de PANTUSOV 1886 et de KHVOL'SON 1895.

11. Department of British and Mediaeval Antiquities, Wall. Case 1.2 ; voir British Museum 1921, p. 5, fig. 2 et p. 168.

12. KLEIN 2001.

13. KLEIN 2002.

14. Considérant l'ensemble des inscriptions syriaques d'Asie centrale et de Chine, il mentionne aussi des inscriptions de Quanzhou (Chine), pas encore éditées en entier, et il avance qu'elles sont de toute façon d'un tout autre caractère que les pierres tombales d'Asie centrale. Cela fait partie du débat sur les populations christianisées par l'Église syro-orientale en Asie.

15. Un point sur les stèles de ce corpus du côté chinois se trouve dans NIU 2003, notamment p. 43-46, 103-106, 173-188 (inscriptions d'Almaliq).

16. KLEIN 2004a et KLEIN & RECK 2004.

17. KLEIN 2004b.

18. BORBONE 2005 signale une inscription publiée par Michel Tardieu en 1999.

François Nau effectue dans la *Revue de l'Orient chrétien* en 1913. La conférence publiée dans les *Annales du musée Guimet* l'année suivante est une véritable brochure qui comporte une longue étude historique sur les nestoriens en Asie centrale et en Chine, un appendice présentant à nouveau les stèles, avec une étude philologique et chronologique détaillée, et un second appendice sur la stèle de Xi'an[19].

Depuis, la petite collection française a été divisée et l'on possède quelques informations sur son histoire muséographique[20]. Quoi qu'il en soit, six stèles sont maintenant exposées au musée des Beaux-Arts de Lyon, quatre sont au musée national des arts asiatiques – Guimet de Paris (plus un fragment resté inédit) et trois au musée du Louvre[21]. Les numéros d'inventaire sous lesquels Nau les a publiées sont ceux du musée Guimet de son époque. Ils ont été conservés comme numéros anciens à Lyon et à Paris qui leur ont toutefois attribué une cote moderne (MG 26577 à 26581 pour le musée Guimet de Paris ; 1969.149 à 169.154 pour le musée de Lyon), tandis que le musée du Louvre leur a donné un nouveau numéro AO, dans l'inventaire de 1986 du département des Antiquités orientales.

Les stèles étudiées par Nau se trouvent aujourd'hui réparties de la façon suivante :

Paris, musée Guimet :

- MG 26577 (Nau 1913, n° 16606, p. 25-26)
- MG 26578 (Nau 1913, n° 16608, p. 26-27)
- MG 26579 (Nau 1913, n° 16600, p. 21-22)
- MG 26580 (Nau 1913, n° 16609, p. 28-29)
- MG 26581 (inédite)

19. Nau 1914 ; ce gros article contient aussi (Appendice I, p. 301-328) une reproduction partielle de la publication initiale Nau 1913 (introduction, dessins, traduction, notes philologiques).

20. Voir une esquisse dans Desreumaux 2000, p. 61. Je remercie encore vivement M^me^ Geneviève Galliano, conservatrice au musée des Beaux-Arts de Lyon, pour toutes les informations qu'elle m'a communiquées ; c'est elle qui a attiré mon attention sur les documents relatifs à cette collection dans les archives du musée Guimet.

21. On pense aujourd'hui que le musée Guimet de l'époque a bien fait de ne pas suivre la suggestion naïve du savant de disposer les pierres sur l'herbe à l'air libre. En revanche, il est dommage qu'il n'ait pas suivi sa suggestion de les exposer au public. À Paris, celles du musée des Arts asiatiques et celles du musée du Louvre sont dans les réserves.

Lyon, musée des Beaux-Arts :

- 1969.149 (NAU 1913, n° 16605, p. 32)
- 1969.150 (NAU 1913, n° 16650, p. 34)
- 1969.151 (NAU 1913, n° 16604, p. 31)
- 1969.152 (NAU 1913, n° 16651, p. 35)
- 1969.153 (NAU 1913, n° 16607, p. 33)
- 1969.154 (NAU 1913, n° 16598, p. 30-31)

Paris, musée du Louvre

- AO 28051 (NAU 1913, n° 16599, p. 20-21)
- AO 28052 (NAU 1913, n° 16602, p. 24-25)
- AO 30003 (NAU 1913, n° 16601, p. 22-24)

Soit dans l'ordre de son édition :

- 16598 : Lyon, musée des Beaux-arts 1969.154
- 16599 : Paris, Louvre AO 28051
- 16600 : Paris, musée Guimet 26579
- 16601 : Paris, Louvre AO 30003
- 16602 : Paris, Louvre AO 28052
- 16604 : Lyon, musée des Beaux-arts 1969.151
- 16605 : Lyon, musée des Beaux-arts 1969.149
- 16606 : Paris, musée Guimet 26577
- 16607 : Lyon, musée des Beaux-arts 1969.153
- 16608 : Paris, musée Guimet 26578
- 16609 : Paris, musée Guimet 26580
- 16650 : Lyon, musée des Beaux-arts 1969.150
- 16651 : Lyon, musée des Beaux-arts 1969.152

Les publications de la collection

Seules les deux éditions de Nau en 1913 et 1914 étaient complètes.

En effet, F. Nau, qui trouve que le premier éditeur, Chwolson, n'a fait que « résumer ces inscriptions », explique fort justement qu'il lui « a paru bon de les donner *in extenso* d'autant que la lecture, déjà incertaine par endroits sur la pierre, l'est bien plus souvent encore sur les photographies ou les estampages, et que nous pourrons donc améliorer quelques lectures »[22].

22. NAU 1913, p. 3.

L'édition de F. Nau reproduit, grâce à la gravure sur zinc, les photographies sur lesquelles les inscriptions ont été rehaussées à la craie. Cette technique ne rend pas tout à fait justice à la régularité des textes.

Depuis, plusieurs pierres tombales ont fait l'objet d'une relecture : une pierre exposée en 1995 à Paris[23], la stèle *olim* 16606, *nunc* Paris, musée Guimet MG 26577 et la série des pierres du musée des Beaux-Arts de Lyon[24].

Ayant pu faire un examen direct des pierres en juin-juillet 2003, je propose donc également une édition renouvelée des stèles du musée national des Arts asiatiques – Guimet[25] de Paris et celles du musée du Louvre[26], avec les photos et les dessins ; ces derniers sont réalisés à l'échelle, à partir des calques effectués sur les objets. On constatera que ces techniques améliorent la lecture et rendent mieux compte des graphies.

Pour la commodité du lecteur, je redonne aussi ici l'intégralité des descriptions des objets.

La collection du musée national des arts asiatiques - Guimet de Paris

MG 26577 (olim *n° 16606)*

Bibliographie : Édition Nau 1913, p. 25-26 ; Nau 1914, p. 312-313 ; notice d'exposition par Briquel-Chatonnet 1995.

Galet de dimensions moyennes (34 × 26 × 10 cm), de couleur grise, à la surface non préparée, naturellement bien plate, choisie pour son aspect favorable à la gravure, malgré une légère dépression en haut à gauche.

L'ensemble du motif et de l'inscription occupe la quasi-totalité de la surface. La gravure est d'un gris plus clair que la surface de la pierre.

Le motif est une croix quadrata (9 × 9 cm) en queue d'aronde à extrémités ployées, sauf le jambage en queue d'aronde pointue. La croix est gravée en totalité en creux. Sous la croix, également gravé en creux, un petit motif mal défini (1,7 × 1,5 cm) qui pourrait figurer une petite pièce de préhension.

23. Notice par Briquel-Chatonnet 1995.

24. Catalogue Desreumaux 2000.

25. Je dis toute ma gratitude à M^me^ Laure Feugère, conservatrice au département Asie centrale du musée Guimet à Paris, qui m'a consacré tout le temps qu'il m'a fallu à l'étude des stèles dans ses réserves. Je tiens à remercier pour leur accueil et leur obligeance M. Francis Macouin et le personnel de la bibliothèque de ce musée Guimet où il est si agréable de travailler.

26. Je dis ma reconnaissance à M^me^ Annie Caubet, et à M^me^ Béatrice André-Salvini, successivement directrices du département des Antiquités orientales du Louvre, pour leur constante et si amicale disponibilité qui m'a tant facilité le travail.

L'inscription en six lignes est gravée autour de la croix : deux lignes horizontales (longueurs respectives 12 cm et 17, 5 cm) au-dessus, deux lignes verticales à gauche (17 cm et 10 cm), dont la deuxième est sous le bras gauche de la croix, une ligne verticale à droite (20,5 cm) et un mot horizontal (4,5 cm) au-dessous : l'ensemble dessine un trapèze assez régulier dont la grande base est située en haut ; la croix en occupe les deux tiers supérieurs.

Module moyen de l'écriture : 6,5 mm ; plus petite lettre : *y* (3 mm) ; plus grande lettre : ʾ (20 mm).

La ligne 1 est à éliminer du texte : manifestement ratée par le graveur, elle a été interrompue et recommencée correctement au-dessous.

2. bšnt ʾlp štmʾ wtltyn	.2 حمعة ككف هلهلا ولحلم
3. ḥmš hwʾ šnt ʿwqbrʾ	.3 بعمه هوه حمهمزا
4. hnw qbrh	.4 هنه هوه محزه
5. ywšmd qnšʾ ʿlymʾ rgygʾ brh	.5 بههمم منها حكحما فيسلا حزه
6. ʾwšʾ	.6 اهها

« En l'an mil six cent trente-cinq, est l'année du Rat ; ceci est la tombe de Ywšmd qnšʾ, jeune homme remarquable, fils de ʾwšʾ. »

Nau avait remarqué que la ligne 1, « assez mal gravée », avait été reprise ensuite par un autre graveur ; la première main est effectivement ratée, peut-être celle d'un ignorant du syriaque ; la seconde main est soit la même, qui a repris sous surveillance, soit celle d'un graveur plus compétent.

MG 26577

Ligne 2 : il semble y avoir une ligature indue entre le *t* final de *šnt* et le ʾ initial de *ʾlp*.

Lignes 2-3 : selon la grammaire syriaque, il devrait aussi y avoir la copule entre mil et six cent d'une part et entre trente et cinq d'autre part ; les inscriptions du corpus du Semirech'e sont variables sur ce point.

Ligne 5, deuxième lettre du deuxième mot : comme Nau qui montre une surcharge, j'hésite, mais en y voyant un trait bien séparé : ce trait vertical de même hauteur que le module est donc normalement un *n* ; mais ne serait-il pas un *š* incomplet comme on en trouve plusieurs dans cette épigraphie ? On lirait alors معما *qšš*ʾ (j'écarte le *y*, toujours tout petit) ; la lecture de Nau, *qš*ʾ « prêtre » ne s'explique que si l'on ne tient pas compte de ce trait que je lis *n* ; *qnš*ʾserait la deuxième partie du nom *ywšmd qnš*ʾ.

Ligne 6 : le mot, qui est le patronyme du défunt, est difficile à lire ; la deuxième lettre, arrondie, ne saurait être un *q*, toujours bien rectangulaire ; ensuite on lit normalement *ḥ*, ou un *š*, qui est souvent dissocié ; enfin ʾ final ; il est tentant de voir comme Nau un *n* final dans cette fin de mot griffonnée et lire Ywšʾn.

Le nom *Ywšmd* est bien attesté dans le corpus[27] puisque qu'on le trouve sur douze stèles de Chwolson.

La date 1635 est donnée, comme d'habitude, selon l'ère séleucide ; la partie de l'année du Rat qui tombe en cette année correspond à la période du 31 janvier au 30 septembre 1324 apr. J.-C.[28].

MG 26578 (olim *nº 16608)*

Bibliographie : Traduction par Chwolson 1897, p. 34, n° 163 ; édition Nau 1913, p. 26-27 ; Nau 1914, p. 314-318.

Galet de dimensions moyennes (37 × 30 × 12 cm), de couleur grise, à la surface non préparée.

L'ensemble du motif et de l'inscription occupe la quasi-totalité de la surface. La gravure est fine.

Le motif se trouve au centre de la surface ; c'est une croix quadrata (8,7 × 8,8 cm) en queue d'aronde à extrémités pointues et annelées, sauf la tête en queue d'aronde ployée ; cette dernière est maladroitement exécutée (sa partie droite se confond avec son axe) ; le centre est décoré d'une pastille. La croix est gravée selon un contour linéaire.

27. Voir Chabot 1906, p. 290.

28. Voir Klein 2000, p. 345 ; j'utilise les tables de correspondance des calendriers, fort commodes, établies dans ce volume.

L'inscription en sept lignes est gravée autour de la croix : trois lignes horizontales au-dessus (longueurs respectives 14,3 cm, 14,8 cm et 16,5 cm), deux lignes verticales à gauche (11 cm et 13,5 cm), deux lignes verticales à droite (13 cm et 6 cm) : l'ensemble occupe un espace assez régulier de 23 × 13,5 cm.

Module moyen de l'écriture : 7 mm ; plus petite lettre : *y* (3 mm) ; plus grande lettre : ʾ (17 mm).

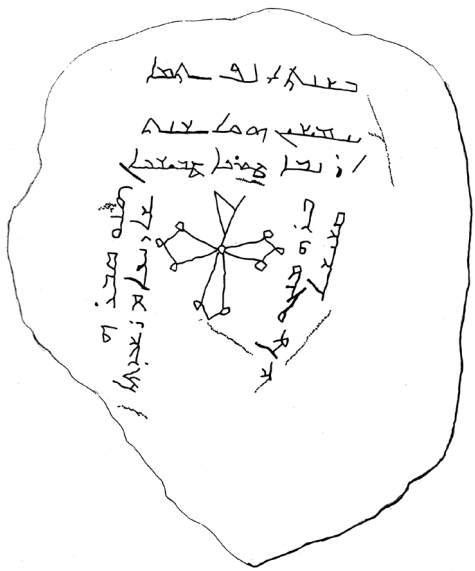
1. bšnt ʾlp štmʾ	1. حمعدا لكك معدما
2. ḥmyšyn hwʾ šnt	2. سعدسعب ممدا معد
3. ʾrnbʾ ṭurkʾ ṭbyškʿn	3. أنحدا لحوهلا لحدمعطا
4. hnw qbrh	4. ممده ممده
5. šʾdykʾm ršʿdtʾ	5. ملاوحلام وهجدلا
6. brh mngw ṭʾš	6. حزه مسحه لملم
7. qšyšʾ	7. معمعا

« En l'an mil six cent cinquante, étant l'année du Lièvre, en turc *ṭebiškân* ; ceci est la tombe de Šâdikâm chef de l'église, fils de Mangu Ṭâš, prêtre. »

Ligne 1 : les deux traits en V du *š* ne sont pas dessinés, mais la base existe : ils semblent avoir été oubliés ; le mot ne fait aucun doute.

Ligne 2 : le premier mot est écrit avec deux *y* ce qui est une forme non classique.

Ligne 3 : les *ṭ* ont la forme caractéristique de l'écriture syro-orientale d'Asie centrale.



MG 26578

L'année 1650 (séleucide) était l'année du Lièvre du 31 janvier au 30 septembre 1339. Il faut souligner, dans ce texte syriaque, la mention expresse de la traduction « en turc » du nom de l'année turco-mongole.

Le chef d'église était une fonction codifiée dans l'Église syro-orientale (*Synodicon Orientale*, p. 414 ; inscription de Xi'an).

Šadikam se trouve dans deux inscriptions du corpus[29] ; Mangu et Ṭâš sont des noms fréquents dans le corpus[30].

MG 26579 (olim *nº 16600)*

Bibliographie : Édition et traduction par Chwolson 1897, p. 14, nº 47 ; réédition Nau 1913, p. 7 et 21-22 ; Nau 1914, p. 308.

Galet de dimensions moyennes (30 × 31 × 14,5 cm), de couleur grise ; la surface gravée – non préparée – est presque complètement plane, sauf sur le rebord supérieur et le coin inférieur droit.

L'ensemble du motif et de l'inscription occupe la quasi-totalité de la surface. La gravure est fine et homogène ; Nau fait remarquer qu'elle « n'est pas faite, comme les autres, d'un beau trait continu, mais est formée d'une suite de trous faits avec une pointe » ; la croix et le texte sont de la même main.

Le motif n'est pas vraiment centré. C'est une croix quadrata (9 × 9 cm) en queue d'aronde pointue, sauf la base, en queue d'aronde droite posée sur un petit emmanchement (2,4 cm) figuré ; toutes les extrémités angulaires sont annelées.

L'inscription est constituée de six lignes disposées autour de la croix : une ligne horizontale (18 cm) au-dessus, une verticale (13 cm) à gauche, quatre verticales (9 cm, 9,8 cm, 9,6 cm, 5,2 cm) à droite ; les lignes verticales sont à lire de haut en bas.

Module moyen de l'écriture : 8 mm ; plus grandes lettres : ʾ et *l* (1,6 cm) ; plus petite : *y* (2 mm).

1. bšnt ʾlp štmʾ tlt ʿsr
2. hnw qbrh
3. ʾywnq qšʾ
4. sbrʾ brykʾ
5. [??]y ʿm [???]
6. mʾytʾ

29. Chwolson 1897, nºs 163 et 208.

30. Chabot 1906, p. 289 et 291.

« En l'an mil six cent treize, ceci est la tombe du prêtre ʾywnq. Espoir béni. [???] avec [???] mort. »

Le nom à la ligne 3 n'a pas été lu correctement par Nau : au début, on ne peut pas lire un *s*, ni ensuite un *ḥ* comme le fait Nau, ce qui rend impossible d'y voir le nom Isḥaq. On lit tout simplement *ʾYwnq*, nom qui se trouve également sur la pierre de CHWOLSON 1897, nº 47[31]. Ligne 4, la deuxième lettre est évidemment un *r* que Nau a considéré comme fautif, ce que je ne pense pas ; le mot est tout simplement « l'espérance ». Les lignes 5 et 6 sont un griffonnage difficile à comprendre ; on ne peut pas assurer ni les lettres que je suggère ni le sens ; le dernier mot, ligne 6, reste incertain malgré son initiale *m* et sa terminaison *-itha* bien lisibles : on est tenté de lire *mʾytʾ* « mort », la deuxième lettre n'étant pas pointée.

MG 26579

MG 26580 (olim *nº 16609)*

Bibliographie : Résumée par CHWOLSON 1897, p. 31, n° 138 ; édition NAU 1913, p. 28-29.

Galet d'une forme ovale régulière de dimensions moyennes (34 × 26 × 15 cm), de couleur grise ; surface lisse, sans doute préparée par polissage, plane, avec une légère dépression en haut à gauche.

Le motif est bien centré. C'est une croix plutôt rhombique (12 × 10,5 cm), en queue d'aronde, maladroitement construite.

31. CHABOT 1906, p. 287.

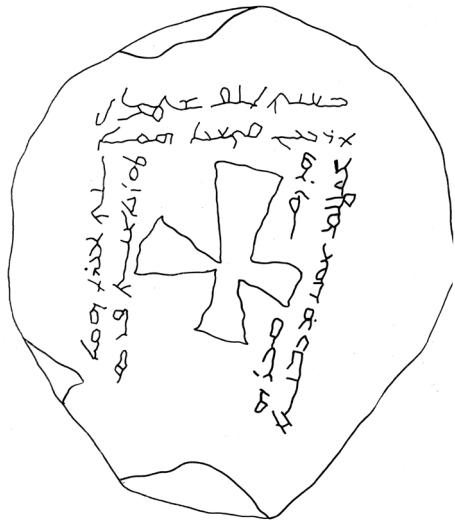
L'inscription est constituée de six lignes disposées deux par deux harmonieusement autour de la croix : lignes 1 et 2 horizontales au-dessus, lignes 3 et 4 verticales à gauche et lignes 5 et 6 à droite, les lignes verticales étant à lire de haut en bas. Longueurs des lignes : 16 ; 16 ; 13 ; 15 ; 17 (en deux mots chacun de 6 cm respectivement au-dessus et au-dessous du bras droit de la croix) ; 18 cm.

Écriture peu soignée et ondulante ; module moyen : 6 mm ; plus grande lettre : ʾ initial (15 mm) ; toutes les autres lettres sont modulaires.

1. bšnt ʾlp štmʾ	1. ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܫܬܡ
2. ʾrbʿn wtšʿ hwʾ	2. ܐܪܒܥ ܘܬܫܥ ܗܘ
3. šnt nmrʾ hwʾ	3. ܫܢܬ ܢܡܪ ܗܘ
4. twrkʾ šnt prs	4. ܬܘܪܟ ܫܢܬ ܦܪܣ
5. hdh qbrh	5. ܗܕܐ ܩܒܪܗ
6. quṭluk ʾwyz mmntʾ	6. ܩܘܛܠܘܟ ܐܘܝܙ ܡܢܬ

« En l'an mil six cent quarante-neuf, qui est l'année du Tigre, qui est en turc l'année du *bars*, ceci est la tombe de Quṭluk ʾwiz [la fidèle ?]. »

L'inscription est un bon exemple des particularités paléographiques de l'écriture syro-turque : le *k* non courbe, simple trait oblique qui ne se différencie plus du *ʿe* ; le *š* formé de deux petits traits souvent peu obliques et qui peut être réduit à un simple trait horizontal et surtout le graphème particulier (ligne 6, 1re lettre) formé sur le *k* auquel est ajouté un apex oblique tourné vers l'arrière pour transcrire le phonème /ɤ/ qui est propre au vieux-turc.



MG 26580

L'année 1649 de l'ère séleucide correspond effectivement à l'année turco-mongole du Tigre, du 1er octobre 1337 au 30 septembre 1338 apr. J.-C. Le nom de l'année du Tigre en vieux-turc correspond au nom donné en syriaque. Comme l'a noté NAU 1913, le nom turc *quṭluk*, « heureux » se trouve plusieurs fois dans des noms composés[32] ; *ʾawiz* se trouve dans l'inscription CHWOLSON 1897, nº 82[33].

Le dernier mot, clairement terminé par *-ntʾ*, terminaison féminine, est difficile à déchiffrer ; le formulaire de la plupart des pierres suggère la lecture adoptée par Chwolson.

MG 26581

Inédite.

Fragment de pierre tombale ; d'après le mot qui commençait une ligne et les deux lignes verticales qui lui sont perpendiculaires, la pierre est réduite à la partie droite d'un galet. Il reste : hauteur 33 × largeur 8 × épaisseur 8,5 cm. La surface lisse est noir-vert. La gravure est fine.

Les deux lignes restantes sont d'une écriture négligée difficile à lire.

bʾ yʾ ykz حا يا بحر

Je ne comprends pas ce texte fragmentaire et mal écrit.

Les stèles du musée du Louvre à Paris

*Louvre, AO 28051 (*olim *Guimet nº 16599)*

Bibliographie : Édition et traduction par CHWOLSON 1897, p. 18, nº 66 ; réédition NAU 1913, p. 20-21 ; NAU 1914, p. 307.

Galet naturel de forme oblongue, à la surface lisse, légèrement bombée, de dimensions : 39 × 26 × 11 cm ; il a subi deux éclats, au sommet et sur le côté droit sans aucune atteinte à la gravure.

Le motif, réalisé de façon soignée, est parfaitement centré dans la moitié supérieure ; c'est une croix quadrata (10,5 × 10,5 cm) en queue d'aronde pointue à toutes les extrémités angulaires ornées d'un petit anneau, du même type que la croix de la pierre du musée Guimet 26579. En plus, elle est munie d'un anneau à la croisée et cantonnée d'un demi-anneau ouvert vers l'extérieur dans chaque quadrant.

L'inscription est constituée de cinq lignes disposées harmonieusement autour de la croix : lignes 1 et 2 horizontales au-dessus, ligne 3 verticale à

32. CHWOLSON 1890, p. 60, 88, 71 ; 1897, p. 33, 42.

33. CHABOT 1906, p. 287.

gauche, ligne 4 verticale à droite et ligne 5 au-dessous, les lignes verticales étant à lire de haut en bas. Longueurs des lignes : 18, 18, 10, 13, 12,5 cm.

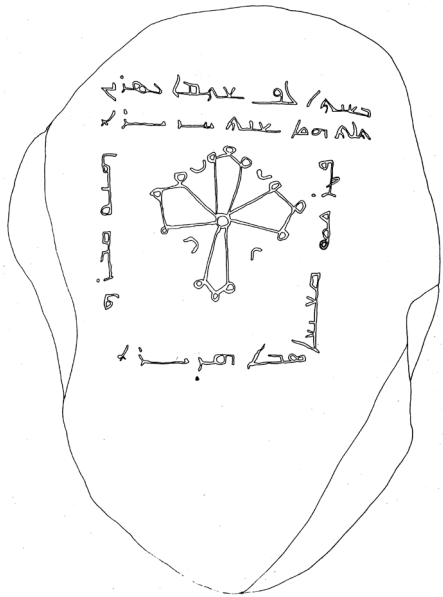
Belle écriture soignée. Module moyen de l'écriture : 7 mm ; plus grande lettre : ʾ (10 mm) ; plus petite : *y* (3 mm).

1. bšnt ʾlp štmʾ ʿsryn	1. ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܫܬܡܐ ܥܣܪܝܢ
2. tlt hwʾ šnt ḥzyrʾ	2. ܬܠܬ ܗܘ ܫܢܬ ܚܙܝܪܐ
3. hnw qbrh	3. ܗܢܘ ܩܒܪܗ
4. pṭrws qšyšʾ	4. ܦܛܪܘܣ ܩܫܝܫܐ
5. sbʾ hdyrʾ	5. ܣܒܐ ܗܕܝܪܐ

« En l'an mil six cent vingt-trois, étant l'année du Cochon. Ceci est la tombe du prêtre Peṭros, vénérable ancien. »

L'an séleucide 1623 de l'année du Cochon correspond à la période du 1er octobre 1311 au 30 janvier 1312 apr. J.-C.

Le nom Peṭros se trouve dans quatre inscriptions de la collection Chwolson : CHWOLSON 1890, nos 27, 50 et CHWOLSON 1897, nos 66, 78.



Louvre, AO 28051

Louvre, AO 28052 (olim *Guimet no 16602)*

Bibliographie : Édition et traduction par CHWOLSON 1897, p. 16, no 57 ; réédition NAU 1913, p. 24-25 ; NAU 1914, p. 311 et 313.

Galet oblong coupé en deux dans le sens de la hauteur pour ménager une face plane. Dimensions : 34 × 23 × 12 cm.

Le motif est centré dans la moitié supérieure ; c'est une croix quadrata (8,4 × 7,7 cm) en queue d'aronde maladroitement exécutée ; la tête et le pied sont pointus ; un anneau est attaché à l'extérieur de chaque angle.

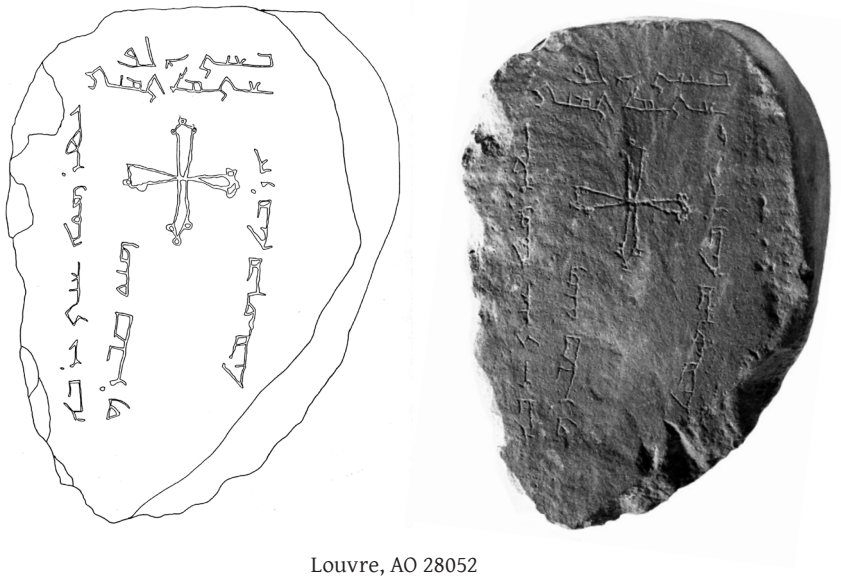
L'inscription est constituée de cinq lignes disposées autour de la croix : lignes 1 et 2 horizontales au-dessus, lignes 3 et 4 verticales à gauche, ligne 5 verticale à droite, les lignes verticales étant à lire de haut en bas. Longueurs des lignes : 10 ; 12,5 ; 21 ; 12, 16 cm.

Belle écriture fine bien tracée. Module moyen : 7,5 mm ; plus grande lettre : *l* (11 mm) ; plus petite : *š* (4 mm).

On notera que le *ʾalaph* a deux formes : d'une part le trait simple, incliné vers la droite, et d'autre part la forme estrangela bien dessinée, mais sans le petit apex inférieur sur sa liaison à droite.

1. bšnt ʾlp	1. ܒܫܢܬ ܐܠܦ
2. štmʾ tmnt	2. ܫܬܡ ܬܡܢܬ
3. ʿsr hwʾ šnt ʿrbʾ	3. ܥܣܪ ܗܘ ܫܢܬ ܥܪܒ
4. hnw qbrh	4. ܗܢܘ ܩܒܪܗ
5. ʾrmyʾ mhymnʾ	5. ܐܪܡܝ ܡܗܝܡܢ

« En l'an mil six cent dix-huit, étant l'année du Mouton ; ceci est la tombe du fidèle Jérémie. »



Louvre, AO 28052

L'année séleucide 1618 du Mouton est la période du 31 janvier au 30 septembre 1307.

Le nom Jérémie se trouve sur les pierres CHWOLSON 1897, nos 57, 130, 214.

Louvre, AO 30003 (olim *Guimet no 16601)*

Bibliographie : Édition et traduction par CHWOLSON 1897, p. 6, no 3 et p. 54 ; réédition NAU 1913, p. 22-24 ; NAU 1914, p. 309-310.

Galet de belle forme oblongue régulière utilisé dans sa longueur dans le sens horizontal, comme le montre la croix figurée sur piquet, de dimensions 26 × 39 × 7 cm, à la surface régulière, convexe, granuleuse.

L'ensemble inscrit se compose de deux parties disposées respectivement sur la moitié gauche et sur la moitié droite de la surface.

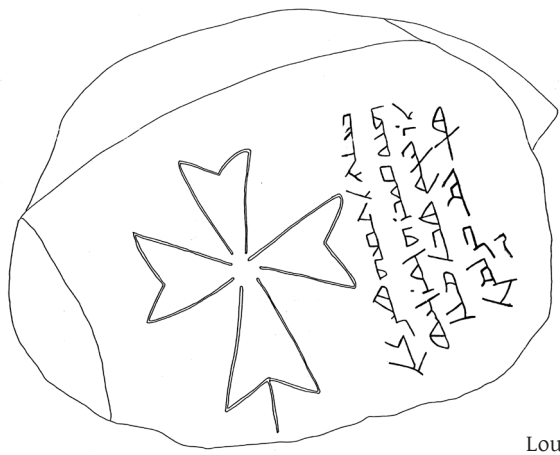
Le motif, placé dans la moitié gauche, est une croix immissa (18 × 15 cm) en queue d'aronde ployée montée sur piquet ; les branches ne sont pas jointives et laissent en réserve une pastille à la croisée.

L'inscription, placée dans la moitié droite de la surface, est composée de quatre lignes verticales lisibles de haut en bas et de gauche à droite. Longueurs des lignes : 19, 18, 16, 15 cm.

1. bšnt ʾtqʿh syṣqʾn
2. hnw qwbrh gwrgys
3. ʾrkygwn sbʾ mlʾ
4. sgʿm bṣlwtʾ

1. حصة المحه هبرحل
2. هنه مهحزه حوفيهه
3. ارحيهم هحا مطا
4. هيم حم حرحهلا

« En l'an 1575, le Rat, ceci est la tombe de l'ärkägün Giwargis, ancien ; il a beaucoup comblé le peuple dans la prière. »



Louvre, AO 30003

Ligne 1 : le *š* est, comme souvent dans l'écriture syriaque locale, maladroitement réalisé, ici en deux petits traits disjoints et mal orientés. Le nom de l'année « le Rat » est en turc : *sičqân* transcrit en syriaque (*ṣade* pour le *č* et *kaf* diacrité par l'apex pour le *q*). Le nom du défunt – très fréquent dans le corpus du Turkestan[34] – correspond au Giwargis habituel des syro-orientaux. Selon Hamilton, *ärkägün* est un titre ouïghour (vraisemblablement d'étymologie grecque) attesté dans plusieurs inscriptions syro-orientales en Chine, en Mongolie, au Kirghizistan ; il peut simplement signifier « chrétien » ou être un titre hiérarchique comme « archiprêtre »[35]. La formule conclusive est difficile à traduire, peut-être grammaticalement défaillante ; au premier mot de la ligne 4, on attendait ܣܓܝ *sgy* avec un *y* ; ensuite, lire ܚܡܕ ʿ*mʾ* pour ܥܡ ʿ*m* est tentant, mais hypothétique ; le sens n'est pas assuré.

La date est donnée en lettres-chiffres ; 1575 séleucide, année du Rat correspond à la période du 31 janvier au 30 septembre 1264.

La pierre tombale de Mongolie-Intérieure

Il faut mentionner en outre un monument chrétien syriaque récemment acquis au musée Guimet.

En 2004 furent offertes au musée Guimet une collection d'objets de luxe et une pierre tombale nestorienne provenant d'un site à l'ouest de Hohhot en Mongolie-Intérieure. L'ensemble est datable de l'époque Yuan (1260-1367). Il a fait l'objet d'une publication dans les *Annales* du musée national des Arts asiatiques - Guimet et du musée Cernuschi[36]. La pierre tombale est semblable à une série de grandes pierres sculptées et ornées de croix en bas-relief, retrouvées en Mongolie-Intérieure et portant inscrites une épitaphe turque en caractères syriaques. Elle est un témoin de la communauté turque önggüt chrétienne dans la Mongolie des XIII^e^-XIV^e^ siècles.

34. « Je crois que le nom était prononcé Gorgis, ou Gyorgis, car le correspondant en turc est K/Görkuz. Une séquence *-ywa-* aurait donné un correspondant différent » (note de Pier Giorgio Borbone).

35. Voir l'étude détaillée du terme dans HAMILTON & NIU 1994, p. 159-160.

36. DELACOUR, DESREUMAUX, GOREA, MARSONE & ROBCIS 2005.

Les pierres du musée Guimet : un échantillon des vestiges chrétiens syriaques en Asie centrale et en Chine

Les quatorze pierres tombales kirghizes de la collection Guimet sont toutes d'expression syriaque ; datées précisément dans la deuxième moitié du XIII^e^ siècle et la première moitié du XIV^e^, elles conservent la mémoire de chrétiens dont certains portent des noms syriaques et d'autres des noms turcs, tous pouvant être de simples fidèles, hommes ou femmes, ou des membres de la hiérarchie ecclésiastique locale. La langue et l'orthographe des épitaphes comportent quelques particularités, notamment une lettre syriaque modifiée pour transcrire un phonème sogdien ou turc.

À considérer leurs caractéristiques paléographiques, il est frappant de constater que leur graphie ressemble à celle de certains manuscrits syro-orientaux au tracé fin dont un exemple pourrait être le manuscrit Petermann I.9 daté de 1259-1260[37] ; il faudrait faire l'histoire de ce type d'écriture qui semble durable puisqu'on le retrouve encore à Mossoul à la fin du XV^e^ siècle[38] et en suivre l'héritage au Kérala. Il est très étonnant aussi que la calligraphie de cette écriture, qui sur certaines pierres soignées ne manque pas d'élégance, a bien des caractéristiques semblables à celles de certaines écritures syriaques melkites : lettres liées, *ʾalaph* à deux formes, l'une simple verticale, l'autre héritée de l'estrangela, même si sa base est toute petite, *beth* bien rectangulaire, *dolath-riš* en petit trait incurvé, *hé* fermé muni d'une queue qui a tendance à descendre sous la ligne, *waw* rond à tendance triangulaire, *zaïn* semblable au *dolath-riš*, *ḥeth* formé de deux traits minuscules comme deux *yudh*, *yudh* minuscule, *ṭet* construit en deux parties ; *mim* rectangulaire, *nun* classique, *semkat* formé de deux cercles dissymétriques accolés, *ʿaïn* classique, *pé* classique, *quf* bien rectangulaire un peu allongé, *šin* en forme de V, *taw* formé d'une hampe posée sur un petit arc. Cette question, qui reste à étudier, fait se confronter à notre regard la graphie de pierres du Kirghizistan et de certains manuscrits syro-orientaux de Mossoul avec le ductus de certains manuscrits syriaques melkites.

Certes, la collection des pierres tombales syriaques du musée Guimet à Paris et à Lyon est toute petite dans l'ensemble du grand corpus retrouvé depuis la fin du XIX^e^ siècle. Elle est cependant bien représentative des communautés turques chrétiennes du Kirghizistan ; avec la grande pierre tombale de Mongolie-Intérieure représentative des communautés turques

37. Berlin syr. 88 (Catalogue SACHAU 1899, t. I, p. 321 et suiv.) : voir HATCH 1946, pl. CLXXIII.
38. HATCH 1946, pl. CLXXVII.

önggüt, le musée national des Arts asiatiques – Guimet possède un bon échantillon des communautés chrétiennes d'expression syriaque en Asie et en Chine.

Bibliographie

Synodicon Orientale : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad. française), *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902.

Études modernes

Bazin 1991 : Louis Bazin, *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*, Budapest – Paris, Akadémiai Kiadó – Éditions du CNRS.

Borbone 2005 : Pier Giorgio Borbone, « Some Aspects of Turco-Mongol Christianity in the Light of Literary and Epigraphic Syriac Sources », *Journal of Assyrian Academic Studies* 19, 2, p. 5-20.

Briquel-Chatonnet 1995 : Françoise Briquel-Chatonnet, notice dans *Sérinde, Terre de Bouddha : dix siècles d'art sur la Route de la soie, exposition aux Galeries nationales du Grand Palais, Paris, 24 octobre - 19 février 1996*, Paris, Réunion des musées nationaux, p. 79-80, n° 44b.

British Museum 1921 : British Museum, *A Guide to the Early Christian and Byzantine Antiquities in the Department of British and Mediaeval Antiquities*, London.

Chabot 1906 : Jean-Baptiste Chabot, « Contribution à l'onomastique syriaque », *Journal asiatique* 10, 7, sept.-oct., p. 286-293.

Chaffanjon 1899 : Jean Chaffanjon, « Rapport sur une mission scientifique dans l'Asie centrale et la Sibérie », dans *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires. Choix de rapports et instructions publié sous les auspices du ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts* 9, Paris.

Chwolson 1886 : Daniel Chwolson, « Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie », *Academia scientiarum imperialis, Mémoires*, ser. 7, t. 34, Saint-Pétersbourg.

Chwolson 1890 : Daniel Chwolson, *Syrisch-Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, St.-Petersburg.

Chwolson 1897 : Daniel Chwolson, *Syrisch-Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie. Neue Folge*, St.-Petersburg.

Delacour, Desreumaux, Gorea, Marsone & Robcis 2005 : Catherine Delacour, avec la collab. d'Alain Desreumaux, Maria Gorea, Pierre Marsone & Dominique Robcis, « Un ensemble funéraire öngüt du début de l'époque Yuan provenant de la Mongolie intérieure », *Arts asiatiques* 60, p. 85-102.

Desreumaux 2000 : Alain Desreumaux, « Stèles syriaques nestoriennes » dans *Recueil des inscriptions lapidaires ouest-sémitiques du musée des Beaux-Arts et du musée d'Histoire naturelle de Lyon* (Bulletin des musées et monuments lyonnais 2-3), Lyon, p. 58-77 (paru en octobre 2001).

Gorjacheva 1988 : Valentina D. Gorjacheva, *Gorod zolotogo verbljuda*, Frunze.

Hamilton & Niu 1994 : James Hamilton & Ru-Ji Niu, « Deux inscriptions funéraires turques nestoriennes de la Chine Orientale », *Journal asiatique* 282, 1, p. 147-164, fig. I, p. 149.

HATCH 1946 : William Henry Paine HATCH, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston, Mass. (rééd. Piscataway, Gorgias Press, 2002).

KHVOL'SON 1895 : Daniil A. KHVOL'SON, « Sirijsko-tjurksija nestorianskija nadgrobnyja nadpisi XIII i XIV stoletij, najdennyja v Semirech'e », *Vostotchnyja Zametki*, p. 115-129, avec 4 pl.

KLEIN 2000 : Wassilios KLEIN, *Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jh.* (Silk Road Studies 3), Turnhout.

KLEIN 2001 : Wassilios KLEIN, « A Christian Heritage on the Northern Silk Road: Archaeological and Epigraphic Evidence of Christianity in Kyrgyzstan », *Journal of the Canadian Society of Syriac Studies* 1, 2001, p. 85-100.

KLEIN 2002 : Wassilios KLEIN, « Syriac Writings and Turkish Language according to Central Asian Tombstone Inscriptions », *Hugoye* 5, 2, p. 213-223.

KLEIN 2004a : Wassilios KLEIN, « A Newly Excavated Church of Syriac Christianity along the Silk Road in Kyrghyzstan », *Journal of Eastern Christian Studies* 56, p. 25-47.

KLEIN 2004b : Wassilios KLEIN, « Les inscriptions syriaques des républiques d'Asie centrale », dans F. Briquel Chatonnet, M. Debié & A. Desreumaux (éds), *Les inscriptions syriaques* (Études syriaques 1), Paris, p. 125-141.

KLEIN & RECK 2004 : Wassilios KLEIN & Christiane RECK, « Ein Kreuz mit sogdischer Inschrift aus Ak-Bešim/Kyrgyzstan », *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 154, 1, p. 147-156.

NAU 1913 : François NAU, « Les pierres tombales nestoriennes du musée Guimet », *Revue de l'Orient Chrétien*, 2e série, 8/18, p. 3-35 ; 325-327.

NAU 1914 : François NAU, « L'expansion nestorienne en Asie », dans *Annales du musée Guimet*, Bibliothèque de vulgarisation, t. 40, Paris, p. 193-346.

NIU 2003 : Ruji NIU, *Inscriptions et manuscrits nestoriens en écriture syriaque découverts en Chine (XIIIe-XIVe siècles)*, thèse de doctorat présentée à l'EPHE, section des sciences historiques et philologiques, Paris, novembre 2003.

PANTUSOV 1886 : Nikolaj N. PANTUSOV, « Pamjatniki nestoriantstva v Srednej Azii », *Turkestanskie vedomosti* 46.

SACHAU 1899 : C. Eduard SACHAU, *Verzeichnis der syrischen Handschriften*, Berlin.

Le prince Georges des Önggüt dans les montagnes de l'Altaï de Mongolie : les inscriptions d'Ulaan Tolgoi de Doloon Nuur*

Takashi Osawa
Université d'Osaka

Hidemi Takahashi
Université de Tokyo

Introduction

La présence d'inscriptions accompagnées de croix à Ulaan Tolgoi dans le district de Mönkhkhayrkhan (province de Khovd) à l'ouest de la Mongolie avait été signalée il y a un quart de siècle par Dovdoin Bayar[1]. Au cours d'une expédition pour étudier les inscriptions du nord et de l'ouest de la Mongolie en août 2014, l'équipe mongole-japonaise dirigée par Takashi Osawa a eu l'occasion d'examiner et de documenter ces inscriptions, dont une est en chinois et deux sont en syriaque[2]. Des études menées depuis la visite du site ont révélé que deux au moins – et probablement la troisième aussi – des inscriptions ont été faites par l'armée du prince Georges (m. 1298/9), le chef chrétien des Önggüt, au cours de sa dernière campagne militaire dans la région durant l'été 1298. Nous présenterons ici une courte description des trois inscriptions, ainsi que des observations concernant ceux qui les ont laissées.

* Nous tenons à remercier les éditeurs de ce volume de nous avoir invités à contribuer à cet ouvrage, et Pierre Marsone en particulier d'avoir bien voulu améliorer notre français, ainsi que pour la correction de quelques erreurs importantes du point de vue sinologique.

1. Bayar 1990.
2. Osawa *et al.* 2015.

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 257-290.

Les inscriptions

Ulaan Tolgoi (« la Tête rouge » ou « le Pic rouge » en mongol), appelée Ulaan Tolgoi de Doloon Nuur (« les sept lacs ») par Bayar pour la distinguer des autres localités homonymes en Mongolie, est située à une vingtaine de kilomètres à l'ouest du siège du district de Mönkhkhayrkhan, sur une route qui traverse la crête principale de l'Altaï de Mongolie, reliant ce district avec celui de Bulgan (province de Bayan-Ölgii). Le site se trouve à une altitude d'un peu plus de 2 700 mètres et en vue du pic de Mönkhkhayrkhan (4 362 m), le deuxième plus haut sommet de la Mongolie (fig. 1 et 6-7).

Fig. 1 — Ulaan Tolgoi (vue d'ensemble) [photo par Takashi Osawa, le 21 août 2014].

L'inscription chinoise et une des inscriptions syriaques se trouvent sur la paroi d'un même rocher (fig. 2). À cause de l'érosion, l'inscription chinoise est très difficile à lire. Ce qui suit en est le déchiffrement provisoire fait par Osawa. Les encadrés (chevrons dans la traduction) indiquent les caractères qui ne sont que partiellement lisibles.

高〈唐〉王命出征啓行亭適見其
山河〈之〉高大〈為〉神祇之高〈壇〉
高山出劣立石之采廻出〈元〉
大元　高唐王〈命〉誦詠廻〈山〉
〈大〉德二年六月十八日〈記〉
〈高唐〉王

« Le roi de Gao<tang> commanda (à l'armée) de commencer la marche. On avança, s'arrêta, et recommença. On vit comment les montagnes et les

rivières étaient hautes et grandes, et comment elles <constituaient> les hautes <demeures> des dieux. Les hautes montagnes formaient un faîte, et les roches levées montaient en serpentant au <sommet>. Le roi de Gaotang des Grands Yuan <commanda> (aux gens) de chanter et d'entourer <la montagne>.
<Écrit> le dix-huitième jour du sixième mois de la deuxième année de <Da>de (= le 27 juillet 1298 AD).

Roi <de Gaotang> »[3]

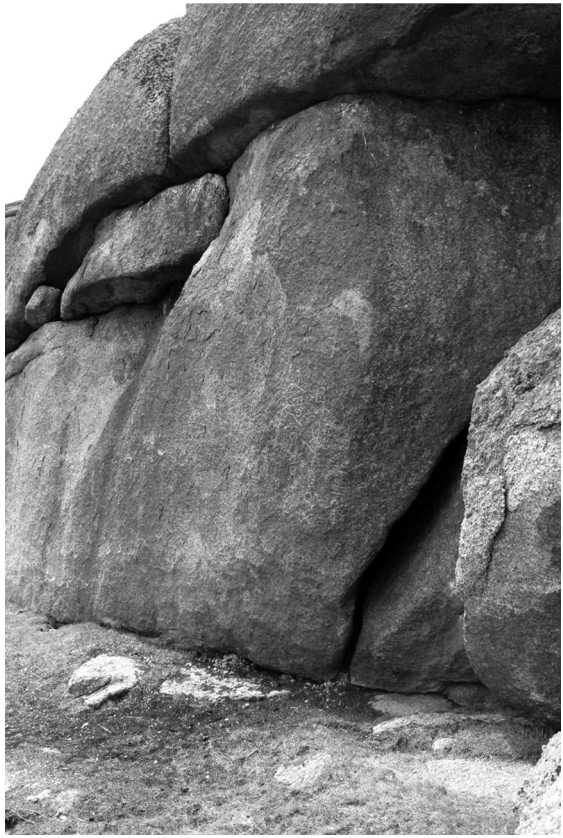


Fig. 2 — Inscription chinoise et inscription syriaque 1 [photo par Takashi Osawa, le 21 août 2014].

3. Dans un premier temps, nous avons transcrit le nom à la fin de l'inscription comme « Wang Wen[li] » (Osawa *et al.* 2015, p. 193), ce qui n'était pas exact.

L'inscription syriaque, sur le même rocher, à droite de l'inscription chinoise, est écrite verticalement de haut en bas (fig. 3). Au-dessus du texte syriaque se trouve une croix. Le texte est probablement à lire comme suit :

ܐܝܬ ܒܡܕܒܪܗ ܩܕܝܫܐ ܀
ܐܠܗܐ ܕܥܡܗ ✤ ܀ +
ܐܦ ١٦٠٩

« Dieu est dans sa demeure sainte. 1609 des Grecs (= 1297/8 AD). »

Fig. 3 — Inscription syriaque 1 [photo par Takashi Osawa, le 21 août 2014].

Le caractère qu'on a lu comme *bēt*, à l'évidence omis au début, a été inséré plus tard dans l'espace étroit qui restait. Il se peut que le caractère soit en fait un *dālat*, nous donnant le sens « Dieu, dont la demeure est

sainte » *(alāhā d-maʿmreh qaddīša* [*h*]*w).* De toute façon, il paraît certain que le texte de cette inscription s'inspire des mots « Dieu dans sa demeure sainte » *(alāhā b-maʿmreh qaddīšā)* du Psaume 68(67),5.

La deuxième inscription syriaque se trouve sur un rocher triangulaire, détaché des autres blocs de roche et éloigné d'environ onze mètres du rocher portant les deux autres inscriptions (fig. 4). Le texte, écrit verticalement, se composait probablement de cinq lignes au début, mais la dernière ligne a maintenant disparu, sauf une partie d'un trait diagonal. Le texte est celui du Psaume 125(124),2.

Fig. 4 — Inscription syriaque 2 [photo par Takashi Osawa, le 21 août 2014].

> « Des montagnes entourent Jérusalem ; (ainsi) le Seigneur entoure son peuple, <dès maintenant et à jamais>. »

Par rapport au texte standard de la Peshitta, le texte de l'inscription omet la particule *w-* devant le mot *māryā* à la troisième ligne.

Quelques observations

Qu'on ait pu lire le titre « roi de Gaotang » (Gaotangwang) dans l'inscription chinoise est très important, parce que c'était le titre porté en 1298 par Georges, un célèbre prince des Önggüt, tribu turque qui habitait la partie centrale de la Mongolie-Intérieure (ou Mongolie du Sud) actuelle et dont les chefs étaient depuis plusieurs générations étroitement liés par des alliances matrimoniales à la famille impériale mongole[4]. Georges, appelé

4. Les principales sources chinoises sur Georges sont le texte commémoratif rédigé par l'érudit confucéen Yan Fu 閻復 (1236-1312) à l'occasion de l'octroi posthume du titre de « roi fidèle et dévoué de Gaotang » 高唐忠獻王 en 1305, et le texte commémoratif pour son fils Zhu'an 朮安 (Jean) rédigé en 1312 par Liu Minzhong 劉敏中 (1243-1318) (trad. partielle dans Paolillo 2009a, p. 89, et Id. 2009b, p. 250). Un récit qui se base sur ces deux textes fut incorporé à l'histoire officielle de la dynastie Yuan (*Yuanshi* 元史, t. 118, p. 9b-13a ; traductions anglaises du récit dans Moule 1930, p. 236-239, et Marsone 2013, p. 227-230). Pour la lettre de Jean de Montcorvin datée du 8 janvier 1305, dans laquelle il parle de Georges, voir van den Wyngaert 1929, p. 345-351, et Marsone 2013, p. 226-227. Pour les références à Georges dans le *Ǧāmiʿ al-tawārīḫ* de Rašīd al-Dīn, voir éd. Raušan & Mūsawī, [t. 2], p. 913, 949, 956-957 ; Blochet, p. 500, 593, 605-610 (avec p. 604-605, note o) ; trad. Verkhovskij, p. 185, 207, 210-211 ; Boyle, p. 286, 322, 326-328 ; Thackston, [t. 2], p. 447, 464, 467-468. Sur le ms. Vatican, syr. 622, préparé en 1298 pour la sœur de Georges, Sara/Ärä'öl (Yeliman 葉里蠻 dans Yan Fu, *Gaotangwang bei*, éd. Li, p. 263, et Miao, p. 15a ; mais Yeliwan 葉里彎, sans doute correctement, dans le même texte dans les diverses éditions du *Yuanwenlei*, cf. Pelliot 1973, p. 279 ; Zhou 1982a, p. 173-174 ; Id. 2001, p. 149-150 ; Xiao Ju, *Qinwang fei citang ji* ; m. le 12 sept. 1306, dans le tremblement de terre à Kaichenglu 開成路, voir *Yuanshi,* t. 21, p. 28a, où le nom est écrit Yeliwan 也里完), dont le colophon fait mention de « Georges, le roi glorieux des chrétiens, appelé *GʾWṬʾNG WʾNG* » (ܓܘܛܢܓ ܡܠܟܐ ܕܡܫܝܚܝܐ ܕܐܬܩܪܐ ܓܘܛܢܓ ܘܢܓ), voir Borbone 2003 et Id. 2008c, p. 183-184 (Id. 2009, p. 144-145). Comme études récentes traitant de Georges, voir aussi Halbertsma 2008, p. 38-46, et Atwood 2014, p. 525-527. Parmi les études antérieures sur les Önggüt, on consultera toujours avec profit Pelliot 1914 ; Id. 1973, p. 244-288, y compris la note supplémentaire de Jean Dauvillier sur Georges, p. 260-261, n. 3. Les ouvrages chinois cités par Dauvillier d'après Hambis 1954, p. 26, ne sont pas toujours faciles à identifier à partir de la transcription française de leurs titres ; les passages cités, presque tous facilement accessibles sur l'Internet, sont : Wei 1905 [*Yuanshi xinbian*], t. 20, p. 7b-9a ; Tu 1934 [*Mengwuer shiji*], t. 36, p. 3b-5a [réimpr. 1989, p. 322-323 ; ajouter, t. 74, p. 12b-13a, réimpr., p. 492] ; Ke [1919, *Xin Yuanshi*], t. 116 [2a-5b] ; Zeng 1911 [*Yuanshu*],

« Kuolijisi » 闊里吉思 dans les sources chinoises, *KWRKWZ* (Körgüz, Görgüz) par Rašīd al-Dīn, « rex Georgius » par Jean de Montcorvin, et « Giwargis » dans le colophon du ms. Vat. syr. 622, était ainsi le petit-fils, par sa mère, de Khubilai Khan (Shizu 世祖, 1260-1294). Il reçut successivement en mariage deux princesses de la famille impériale, et fut promu au rang du « roi de Gaotang » par son cousin et beau-père Temür Öljeitü (Chengzong 成宗, 1294-1307) peu après l'accession de ce dernier au trône impérial[5]. Les sources chinoises le représentent comme un commandant courageux et loyal, mais aussi comme un homme cultivé qui fit bâtir une bibliothèque dans sa résidence, menait quotidiennement des discussions avec les confucéens[6] et favorisa les études confucéennes en faisant publier un ouvrage de Wu Zou 吳鄒 (alias Zhang Yingzhen 張應珍, pseudonyme [*hao*] Yishan 義山), dont il avait reçu l'enseignement en *Yijing* 易經[7]. Jean de Montcorvin (Giovanni

t. 85, p. 8b-10a ; Shao 1706 [*Yuanshi leibian*], t. 20, p. 20b-21b ; on pourrait y ajouter Chen [avant 1641], [*Yuanshi jishi benmo*], t. 2, p. 7b-8a [édition « Siku quanshu », t. 1, p. 14b] ; et Ji *et al.* 1785 [*Xu Tongzhi*], t. 507, p. 10b-11b. Il est à noter que le nom de Georges apparaît sous la forme Qierjisu 奇爾濟蘇 dans les éditions de la collection « Siku quanshu ». Sur des notes manuscrites de Pelliot relatives à Georges, voir Tardieu 2008, p. 1155 et p. 1144, 1148. Sur la découverte de tombeaux à Shuzhuanglou 梳妝樓 [梳妆楼] dans le district de Guyuanxian 沽源縣 [沽源县] au nord de la province du Hebei, sur les bords du « fleuve de Shangdu » (Šangdu-yin γoul/Shandianhe 閃電河 [闪电河]) à un peu moins d'une centaine de kilomètres au sud et en amont du site de Shangdu/Xanadu, la résidence d'été alors du grand khan, qui pourraient être ceux de Georges et de ses deux femmes, voir Tang 2013 et Cui *et al.* 2014. Pour des opinions attribuant les tombeaux à d'autres personnages, voir Zhao 2003 (proposant un autre Kuolijisi/Kuo'erjisi 闊兒吉思, nommé « roi loyal de Jinning zhongxiang wang » 晉寧忠襄王 à titre posthume en 1340 ; cf. Paolillo 2009b, p. 252-253, Zhou 2011) ; Lin 2007, p. 266-269 (propose Ananda 阿難答, m. 1307, grand-fils de Khubilai et roi d'Anxi 安西王 ; sur ce prince musulman, le frère aîné d'Altan-buqa, le mari de Sara/Ärä'öl, voir Dunnell 2014) ; Huang 2013 (propose Kuolijisi, fils du médecin Aixue 愛薛).

5. Selon *Yuanshi* (t. 18, p. 5b), l'octroi du titre eut lieu le jour eau-lapin (le 24) du sixième mois de Zhiyuan 31 (= le 18 juillet 1294).

6. L'information selon laquelle il tenait des discussions avec les confucéens ne se trouve pas dans le texte de Yan Fu, mais seulement dans les récits plus tardifs de Liu Minzhong et du *Yuanshi*.

7. Il y a deux éléments de preuve pour cette activité de Georges. L'un est le récit dans la monographie de Ji'anfu, qui a déjà été noté par Chen Yuan et qui nous informe que « Kuolijisi, le gendre impérial (*fuma duwei* 駙馬都尉), roi de la commanderie de Gaotang (*Gaotang junwang* 高唐郡王) » fit imprimer l'ouvrage à Pingyanglu 平陽路 (Li & Ouyang, *Ji'an fuzhi*, t. 25 [儒行傳], p. 8ab, réimpr. 1976, p. 425 ; cf. Shao 1706 [*Yuanshi leibian*], t. 36, p. 5a ; Zhu, *Jingyi kao*, t. 44, p. 16a-17a ; Id., *Pushuting ji* [1708], t. 44, p. 14b-15a ; Ke [1919, *Xin Yuanshi*], t. 235 ; Chen 1934, p. 23b-24a ; Id. 1966, p. 56-57 ; Xiao 2012, p. 115-116, 320). L'autre témoignage se trouve dans la préface, rédigée par Wang Yun 王惲 (1227-1304) en 1296, d'une explication du *Yijing* (*Yijie*

da Montecorvino, 1247-1328), en revanche, décrit Georges comme un roi chrétien fervent catholique. Il dit dans sa lettre de 1305 qu'il a converti au catholicisme ce roi adepte du « nestorianisme », et nous informe que Georges servit la messe qu'il célébra, fit construire une église catholique et même qu'il nomma son fils « Jean » en l'honneur du missionnaire franciscain[8].

易解), en dix tomes (*juan)*, par un certain sous-directeur Zhang (*jiancheng Zhang jun* 監丞張君), aussi appelé Yishan. Wang Yun nous informe dans cette préface que l'ouvrage fut publié par ordre du « gendre impérial *(fuma)*, roi de la commanderie de Gaotang » (Wang Yun, *Yijie xu*). Il est curieux que Wang Yun, écrivant deux ans après la promotion de Georges au rang de « roi de Gaotang », utilise le titre inférieur de « roi de la commanderie de Gaotang », comme le fait également la *Ji'an fuzhi*. Peut-être l'ouvrage avait-il été publié avant 1294. De toute façon, la mention explicite du nom « Kuolijisi » dans le récit de la *Ji'an fuzhi*, dont l'auteur connaissait aussi le lieu de publication (information qui manque dans la préface de Wang Yun), semble constituer une preuve suffisante qu'il s'agit de Georges. Xiao 2012, p. 320, liste l'ouvrage préfacé par Wang Yun comme un autre que celui auquel la *Ji'an fuzhi* fait référence, mais compte tenu du surnom, du nom de plume et de l'office de l'auteur (cf. ci-dessous n. 43), il s'agit certainement du même personnage et fort probablement du même ouvrage. En effet, on rencontre l'œuvre de Zhang Yingzhen sous deux titres différents dans les catalogues de livres des époques Ming et Qing, mais jamais, semble-t-il, dans le même catalogue : 1) « *Yijie* 易解, en deux volumes [*ce*] » : par exemple, dans Yang Shiqi (m. 1444), *Wenyuange shumu*, t. 1, p. 16a ; Ye Sheng (m. 1474), *Luzhutang shumu*, t. 1, p. 5b ; et 2) « *Zhouyi zhu* 周易注, en dix tomes [*juan*] » : Zhu Mujie (m. 1587), *Shoujingtu yili*, t. 4, p. 4b ; Huang Yuji (m. 1691), *Qianqingtang shumu*, t. 1, p. 20b ; Ni Can (m. 1687), *Bu Liao Jin Yuan yiwenzhi*, p. 4b. Le titre du commentaire n'est pas clairement indiqué dans la *Ji'an fuzhi*. Zhu Yizun (m. 1709), qui admet n'avoir pas vu le commentaire, l'appelle « *Zhouyi zhu* », se basant sans doute sur les catalogues de livres (dans le *Jingyi kao*, loc. cit.), comme l'a fait également Chen Yuan. La préface de Wang Yun et les dates relatives des catalogues cités ci-dessus suggèrent plutôt que *Yijie* est le titre original de l'ouvrage qu'a fait imprimer le roi de la commanderie de Gaotang.

8. Le nom « Zhu'an » du fils de Georges représente sans doute une forme médiévale/dialectale (italienne méridionale) du nom « Jean », telle que Giuann/Giuànne (nous remercions Pier Giorgio Borbone pour la suggestion ; cf. Paolillo 2009a, p. 90). La conversion de Georges est affirmée aussi dans la lettre de Pérégrin de Castello (1318). L'authenticité de cette lettre n'est cependant pas tout à fait assurée et, même si elle est authentique, elle ne peut pas être considérée comme un témoignage indépendant concernant Georges car le récit se base sans doute sur ce que Pérégrin a entendu de Jean (éd. Moule 1921, p. 111, van den Wyngaert 1929, p. 365 ; trad. Moule 1920, p. 540, Id. 1930, p. 208, Hosten 1930b, p. 438, Dawson 1955, p. 232). Il en va de même pour le récit encore plus problématique attribué à un frère allemand (identifié avec Arnold de Cologne) par Jean de Winterthur, qui se base à l'évidence sur la lettre de Jean de Montcorvin (éd. Baethgen, p. 233-235 ; trad. Hosten 1930a ; cf. Moule 1914, p. 567-568 ; van den Wyngaert 1924, p. 31, n. 3, Id. 1929, p. lxxii-lxxiii, n. 3).

Nous ignorons la date de naissance du prince, mais si le tombeau découvert à Shuzhuanglou est vraiment celui de Georges, il se peut qu'il soit né vers 1260[9]. Quand rabban Ṣaumā et Marcos, le futur catholicos Yahbalaha III (catholicos 1281-1317), en route pour l'ouest, passèrent par Košang peu après 1275, Künbuqa (Junbuhua 君不花) et Aibuqa (Aibuhua 愛不花), l'oncle et le père de Georges, régnaient encore sur les Önggüt[10]. Comme l'a suggéré Pelliot, quand Marco Polo parle de « Georges, petit-fils du prêtre Jean » qui se battit avec Nomoghan contre Qaidu dans les années après 1266, ou plutôt après 1275[11], si le personnage n'est pas entièrement fictif, il pourrait s'agir, plutôt que de Georges, d'Aibuqa qui, selon Yan Fu, participa à la guerre contre Saliman 撒里蠻 (Sarban), un des ravisseurs de Nomoghan[12]. En même temps, Yan Fu nous informe que Georges « a grandi dans le nord » (生長北方) ; ce signifie peut-être que Georges, jeune homme, a accompagné son père dans ces combats dans les régions septentrionales. Si le Kuolijisi qui, selon *Yuanshi*, reçut de l'argent de l'empereur en 1280 est notre prince, cela peut signifier qu'il avait succédé à son père avant cette date[13]. La première campagne militaire de Georges mentionnée par Yan Fu est celle contre Yebugan 也不干 (Ebügen), son beau-frère, qui perdit son fief de Hejian 河間 en 1287[14]. C'est peut-être sous le règne de Georges qu'on fonda, ou élargit, la ville fortifiée dont les ruines se trouvent à Olon Süme et qui fut dès lors la capitale, ou une des capitales, du pays des Önggüt[15]. En 1298, Georges luttait dans le « nord-ouest » contre les forces des princes

9. Voir ci-dessus n. 4. Selon Cui *et al.* 2014, p. 7, l'occupant principal des tombeaux à Shuzhuanglou était âgé d'environ quarante ans au moment de sa mort.

10. *Histoire de mar Yahballaha*, éd. Bedjan, p. 15 ; Borbone 2009, p. 12*-13* ; trad. Borbone 2008c, p. 71-72 (cf. *ibid.*, p. 181-184) ; Id. 2009, p. 56 (cf. *ibid.*, p. 143-145).

11. *Devisement*, latin, éd. Moule – Pelliot, p. cvii, « Jorgius filius filij presbiteri Johannis », trad. Moule – Pelliot, p. 449 ; pour la date, voir Yule 1871, t. 2, p. 392, n. 3 ; Biran 1997, p. 39, n. 19.

12. Pelliot 1963, p. 737 ; cf. Zhou 1980, p. 125-126, 127. Kongjilie 孔吉烈 (écrit Konggulie 孔古烈 dans le *Yuanshi*, t. 118, p. 11a), lieu où Aibuqa se battit contre Saliman, est probablement Khünkhüree dans le sud de la province de Övörkhangai, sur la route qui reliait alors la région de Qara Qoto à Qaraqorum (Shiraishi *et al.* 2009, p. 605). Il peut aussi être identifié à Huangwuer 晃兀兒, le lieu où Saliman fut vaincu en 1276 (*Yuanshi*, t. 162, p. 7a ; cf. Zhou 1980, p. 138, n. 44 ; Shiraishi *et al.* 2009, p. 631).

13. Zhou 1980, p. 126 ; cf. *Yuanshi*, t. 11, 6b (sous le 8e mois de Zhiyuan 27).

14. Zhou 1980, p. 126 ; cf. *Yuanshi*, t. 14, 17a ; Rašīd al-Dīn, éd. Raušan & Mūsawī, [t. 1], p. 303 ; trad. Smirnova, p. 71, Thackston, [t. 1], p. 148 ; Hambis & Pelliot 1945, p. 64-65, 69 ; Hambis 1954, p. 110. Yebugan était le mari de Hudulu 忽都魯 (Qutluγ), la troisième fille d'Aibuqa (Yan Fu, *Gaotangwang bei*, éd. Li, p. 263).

15. Paolillo 2006, p. 372-373. Shiraishi 2003 place la construction des murs d'Olon Süme plutôt dans la période 1260-1275, sous le règne d'Aibuqa, à cause des unités

rebelles, Qaidu et Du'a. Capturé par les soldats de Du'a, il fut tué par eux quelques mois plus tard quand il était devenu évident, selon les sources chinoises, qu'il ne consentirait jamais à trahir son suzerain et se rallier aux rebelles[16] (fig. 5).

La découverte que les inscriptions en chinois et en syriaque d'Ulaan Tolgoi ont été laissées par ce prince et son armée nous permet de proposer quelques observations intéressantes concernant ce personnage ainsi que ceux qu'il gouvernait.

Le contexte linguistique et culturel

L'inscription chinoise et l'inscription syriaque gravées sur le même rocher, parlant toutes les deux de « la demeure divine », pourraient être considérées comme une sorte d'inscription bilingue. Documents et inscriptions bilingues étaient en effet nécessaires et assez répandus dans la société plurilingue de l'Empire mongol, aussi bien dans le domaine public que dans le domaine privé[17]. Comme monuments chrétiens bilingues écrits en chinois et dans une autre langue, nous avons, par exemple, l'épitaphe turco-chinoise d'Élisabeth (m. 1317) à Yangzhou[18] et, provenant du domaine des Önggüt, l'épitaphe d'Abraham Tömüras (m. 1327), découverte à Olon Süme et conservée maintenant à Hohhot. Le texte de cette dernière épitaphe est écrit en chinois et en turc, en trois écritures différentes : chinoise, ouïghoure et syriaque[19]. Cependant, l'inscription sino-syriaque d'Ulaan Tolgoi diffère des inscriptions bilingues de Yangzhou et d'Olon Süme en ce que la langue autre que le chinois n'est pas le turc mais le syriaque, que le texte chinois se trouve à gauche et non à droite (c'est-à-dire que ni le texte chinois, qui va de droite à gauche, ni le texte syriaque,

de mesure utilisées pour leur construction. Pour un aperçu sur les villes fortifiées du territoire önggüt et des alentours, voir Li 1986 et Zhang 2013.

16. Cette histoire de la loyauté de Georges, ignorée par Rašīd al-Dīn, figure seulement dans les sources chinoises. Pour des exemples du traitement de cette histoire édifiante dans la littérature du XX^e^ siècle, voir Cai 1980, p. 210-211 (histoire n° 27), et Jiang 2008, p. 87-94. Nous remercions Pier Giorgio Borbone d'avoir attiré notre attention sur ce dernier joli livre d'images, en nous envoyant des pages de la version bilingue chinoise-mongole.

17. Sur quelques exemples des décrets bilingues mongols-chinois, voir Sugiyama 1990-1991.

18. Geng, Klimkeit & Laut 1996 ; Geng 2006 ; Niu 2006, p. 230-233 ; Borbone 2009, p. 292 ; Franzmann 2013, p. 85-88.

19. Transcription et traduction dans Niu 2006, p. 217-220 ; Id. 2008, p. 67-72 ; cf. Gai 1991, p. 271 et fig. 158, Halbertsma 2005, p. 125-126, 218-224, Id. 2008, p. 170-174 et pl. 87 ; Borbone 2008a, p. 5-6 ; Tang 2011, p. 77-78.

Fig. 5 — Pages 92-93 de l'histoire illustrée de la rébellion de Qaidu en chinois et mongol (Jiang 2008). Le prince Georges capturé refuse de se soumettre à l'ennemi. (On a confondu Yebugan et Du'a dans cette version simplifiée de l'histoire.)

qui va ici de gauche à droite, n'occupent la place du « commencement » de l'inscription) et surtout que le texte chinois est plus long et constitue donc la partie principale de l'inscription.

On ignore si c'est Georges lui-même ou l'un de ses aides de camp qui a rédigé le texte chinois. Si l'on croit ce que les sources chinoises nous disent de l'intérêt du prince pour la littérature classique chinoise, il n'y a aucune raison de lui refuser la paternité du texte. Quoi qu'il en soit, le fait que l'armée placée sous le commandement de Georges, et probablement composée en grande partie de ses parents önggüt, ait choisi de faire écrire la partie principale de cette inscription en chinois peut être considéré comme reflétant un degré assez avancé de sinicisation des membres de cette tribu[20].

Nous ignorons également si c'est le prince lui-même qui a choisi les versets des psaumes utilisés dans les inscriptions syriaques. Si, comme cela semble probable, la deuxième inscription syriaque est contemporaine des deux autres, cela signifie qu'au moins une personne parmi les troupes de Georges possédait une connaissance suffisante des psaumes en syriaque pour choisir ces versets éminemment appropriés à l'occasion. Même si la connaissance des psaumes ou du psautier n'implique pas nécessairement un niveau de connaissance très élevé de la langue et de la littérature syriaques, ce fait est significatif vu la rareté des monuments attestant la connaissance du syriaque parmi les chrétiens d'Asie orientale. Alors qu'en provenance de la Chine de l'époque Yuan il nous reste un assez grand nombre de monuments écrits en caractères syriaques, la langue dans laquelle la plupart de ces documents sont rédigés est toutefois le turc. Parmi les monuments découverts en Mongolie-Intérieure, en dehors de mots d'emprunt comme *qabrā* et *qaššīšā* et d'un cas de la formule trinitaire et de deux occurrences de l'expression *hānaw* « ceci (est) »[21], le seul exemple d'un texte écrit en syriaque est la citation de quatre mots du Psaume 34,6 sur une épitaphe découverte à Chifeng 赤峰[22], et même dans ce cas, comme l'a suggéré Borbone, il se peut que ces mots, écrits des deux côtés d'une croix, aient été copiés d'une peinture de croix dans un évangéliaire, c'est-à-

20. On ne peut pas entrer ici dans le détail du progrès de la sinicisation parmi les Önggüt, mais notons que dans la génération suivant celle de Georges deux familles plus sinicisées parmi eux produisirent les célèbres lettrés chinois Ma Zuchang 馬祖常 (1279-1338) et Zhao Shiyan 趙世延 (1260-1336). Voir Chen 1934, p. 18a-22b, 47b-50b, 61ab, 70a-71a, 105ab, 113a (Id. 1966, p. 41-53, 112-119, 143-145, 165-169, 245-246, 262-263) ; Gai 1991, p. 11-15, 251-256 ; Bao & Song 2010, p. 101-104 ; sur la famille Ma en particulier, voir Ying 2012, p. 145-189 ; Paolillo 2013, p. 244-249. Voir aussi ci-dessous n. 42.

21. Niu 2008, p. 73-74, 87-88, 97-98.

22. Hamilton & Niu 1994, p. 147-155 ; Wang 2000.

dire que celui qui a écrit ces quatre mots n'ait possédé aucune connaissance du syriaque et qu'il les ait reproduits sans en comprendre le sens[23].

En ce qui concerne le détail des inscriptions syriaques d'Ulaan Tolgoi, il faut noter en particulier l'usage des chiffres arabo-persans dans la datation. L'usage de ces chiffres est relativement rare dans les textes syriaques de l'époque pré-moderne en général, et nous ne connaissons aucun autre exemple où on les emploie dans les documents syriaques ou syro-turcs de la Chine et d'Asie centrale. Assez rare également dans les inscriptions provenant de ces régions est l'usage des lettres *D-YWN* pour noter l'ère des Grecs, cette ère étant d'ordinaire indiquée comme celle « d'Alexandre » dans les inscriptions syro-turques, bien qu'on rencontre quelques exemples où elle est indiquée par les lettres *L-YWN*[24]. Ces caractéristiques inhabituelles des inscriptions syriaques d'Ulaan Tolgoi laissent à penser que celui qui était responsable de ces inscriptions avait une appartenance culturelle différente de celle des auteurs des autres inscriptions syriaques et syro-turques découvertes en Chine et dans les régions avoisinantes. Certes, la présence à cette époque de musulmans en Chine et même dans le territoire des Önggüt et ses alentours était importante. Marco Polo en témoigne dans sa description de la province de Tenduc[25], ainsi que des graffitis en écriture arabe dans la « Pagode blanche » près de Hohhot[26]. Il n'est pas impossible qu'un Önggüt ait connu les chiffres arabo-persans, mais l'usage de ces chiffres en association avec la connaissance du syriaque suggère plutôt qu'il s'agit d'une personne venue d'ailleurs, peut-être du Proche-Orient.

23. Borbone 2006. Sur la connaissance du syriaque parmi les chrétiens d'Asie centrale, voir Hage 1978 ; et sur celle des Önggüt en particulier, Borbone 2008a.

24. Niu 2008, p. 142 (Quanzhou, n° 7, 1289 AD), p. 60-62 (Almaliq, n° 4, 1342/3 AD) ; aussi la pièce rapportée par Kokovcov 1905, p. 196-197 (n° 9, où Kokovcov lut ٦٥٠ ; sur cette épitaphe, provenant d'Almaliq et aujourd'hui conservée à Tashkent, voir l'article de Mark Dickens dans les actes de la « 4th Salzburg International Conference on the Church of the East in China and Central Asia », Salzburg, 7-12 juin 2013). Nous remercions Mark Dickens pour l'information donnée dans cette note.

25. Marco Polo, *Devisement*, latin, éd. Moule & Pelliot, p. xxiii, trad. p. 182 ; français, éd. Pauthier, p. 214 ; italien, éd. Bertolucci Pizzorusso, p. 105.

26. Li 1977, p. 60 ; voir aussi *ibid.*, p. 59, 62 (n° 211, notice d'un visiteur musulman en chinois) ; cf. Gai 1991, p. 312 ; la photo d'un des graffiti en caractères arabes : http://sucai.redocn.com/jianzhu_4314882.html. Sur les inscriptions syro-turques dans la « Pagode blanche », voir Borbone 2008b et 2013a.

Le contexte religieux

La présence des inscriptions syriaques à Ulaan Tolgoi semble démentir, à première vue, l'affirmation de Jean de Montcorvin selon laquelle Georges se convertit au catholicisme. Jean précise même dans sa lettre du 8 janvier 1305 qu'il avait commencé à traduire la Bible et la liturgie dans la langue « tartare » (tartarica) avec l'aide de Georges[27], et que, déjà du vivant du prince, on célébrait la messe dans son église dans cette langue[28]. Cependant, les inscriptions que Georges a laissées à Ulaan Tolgoi en 1298, quelques mois avant sa mort, ne sont rédigées en aucune langue qualifiable de « tartare »[29], mais en syriaque, langue associée à « l'hérésie

27. VAN DEN WYNGAERT 1929, p. 350 ; MÜLLER 1988, p. 280 : *Didici competenter linguam et licteram tartaricham, que lingua usualis Tartarorum est, et jam transtuli in lingua illa et lictera totum novum testamentum et psalterium, que feci scribi in pulcerrima lictera eorum … Et tractavi cum supradicto Rege Georgio, si vixisset, totum officium latinum transferre ut per totam terram cantaretur in dominio suo.* MÜLLER 1988, p. 202, a fait du verbe « tractavi » l'apodose de la condition « si vixisset » (« Et j'aurais fait un accord avec le roi Georges, s'il avait vécu, pour traduire … »), tandis que les autres ont fait porter la condition seulement sur le processus de la traduction (« Je m'étais arrangé avec le roi George pour traduire, s'il eût vécu, tout l'office du rit latin … », HUC 1857, p. 388 ; de même YULE & CORDIER 1914, p. 50, MOULE 1930, p. 176 ; DAWSON 1955, p. 227). Si l'on peut se fier à la compétence grammaticale de Jean, ainsi qu'aux manuscrits, il faut conclure que la discussion sur ce sujet avec Georges eut vraiment lieu. Étant donné le rôle joué par Georges, selon des sources chinoises, dans la publication d'un texte confucéen (voir ci-dessus n. 7), il s'agissait peut-être dans ces discussions d'un projet de faire imprimer la nouvelle traduction.

28. VAN DEN WYNGAERT 1929, p. 350 : *Et eo vivente in ecclesia sua celebrabatur missa* [*celebrabam missam* Wadding] *secundum ritum latinum in lictera et lingua illa* [add. *legens* Wadding], *tam verba canonis quam prefationis.*

29. On ignore en effet quelles sont la langue et l'écriture que désigne Jean par le mot « tartaricha ». Quelques-uns ont pensé que la langue était le chinois (voir MÜLLER 1988, p. 273 ; ZETZSCHE 1999, p. 25, n. 5), tandis qu'un plus grand nombre croient que c'était le mongol, y compris ABEL-RÉMUSAT 1829, p. 195-196, et MÜLLER, loc. cit., ainsi que SELLA 2008, p. 101, qui précise de plus que l'écriture était 'Phags-pa. VAN DEN WYNGAERT, suivant YULE & CORDIER, avait proposé en revanche le turc (« ouïghour ») écrit en caractères ouïghours, identifiant l'écriture « tartarique » avec l'écriture « tarsique » *(licteris … tursicis*, v.l. *tarsicis)* mentionnée dans la lettre de Jean datée du 13 février 1306 (VAN DEN WYNGAERT 1924, p. 30, n. 2 ; cf. ID. 1929, p. 352 ; YULE & CORDIER 1914, p. 50, n. 3, et p. 53, n. 2 ; DAWSON 1955, p. XXXIII, n. 1, p. 227, n. 1 ; ABEL-RÉMUSAT 1829, p. 198). On peut noter que pour faire chanter l'office dans le territoire gouverné par Georges (*ut per totam terram cantaretur in dominio suo*, voir ci-dessus n. 27) la langue la plus adaptée serait plutôt la langue turque parlée par le peuple de ce territoire que le mongol. Ajoutons que, quand le transmetteur de la lettre de Jean parle de dominicains qui, ayant appris l'écriture et la langue « tartariques », en plus du latin et le grec, pour aller en Tartarie supérieure, sont venus jusqu'à Gazaria en Crimée (éd. MOULE 1914, p. 551-552 ; trad. ID. 1914, p. 581, et ID. 1930,

nestorienne ». Ce fait renforce le doute déjà exprimé par certains sur les affirmations de Jean au motif, par exemple, que le colophon de l'Évangile syriaque chrysographé achevé en 1298 pour Sara, la sœur de Georges, ne fait aucune allusion à cette conversion et loue en revanche le prince comme un « roi glorieux »[30].

La conversion au catholicisme n'impliquait pas nécessairement l'abandon de la langue liturgique de la foi antérieure. Selon la lettre de Jean, la conversion de Georges avait suscité du ressentiment parmi les « nestoriens », et ses frères réussirent à reconvertir ses gens au « scisma pristinum » peu après sa mort, ce qui suggère que la plupart des Önggüt n'avaient pas accepté sans réserve la nouvelle foi apportée par le missionnaire franciscain. Georges devant conduire ses parents de la tribu önggüt au combat, il n'était peut-être pas très souhaitable qu'il rendît publique sa nouvelle foi catholique, même si sa conversion était authentique et sincère. Il faut considérer également la possibilité que Georges se comportât différemment à Khanbaliq et chez soi dans le pays des Önggüt. Jean n'indique pas clairement où ont eu lieu ses rencontres avec Georges. Il dit toutefois dans sa lettre écrite à Khanbaliq que Georges « s'attacha » à lui la première année de son arrivée « ici »[31], ce qui suggère que la première rencontre eut lieu à Khanbaliq. La belle « église romaine » bâtie par Georges[32], où de son vivant « on célébrait la messe selon le rite latin »[33], se trouvait sans doute dans le pays des Önggüt, étant donné qu'elle était « distante de vingt jours de route » de Khanbaliq[34], et c'est peut-être vraiment ses ruines qu'a trouvées Egami à Olon Süme[35], mais Jean ne dit pas expressément qu'il s'y est rendu lui-même[36]. Donc il se peut que

p. 177), la langue dont il s'agit est probablement le turc. Pascal de Victoria, écrivant d'Almaliq en 1338, parle du turc (le « couman ») écrit en alphabet ouïghour comme étant la *lingua franca* de tous les territoires mongols (*linguam camanicam et litteram viguricam, qua quidem lingua et littera utuntur per omnia ista regna seu imperia Tartarorum, Persarum, Chaldaeorum, Medorum et Cathay*, éd. VAN DEN WYNGAERT 1929, p. 593 ; cf. les mots *que lingua usualis Tartarorum est* dans le passage de Jean cité ci-dessus).

30. BORBONE 2003, p. 76-77 ; PAOLILLO 2009a, p. 86-87, 91-93 ; ID. 2009b, p. 249.

31. VAN DEN WYNGAERT 1929, p. 348 : *primo anno quo huc ego veni michi adhesit.*

32. VAN DEN WYNGAERT 1929, p. 348 : *et ecclesiam pulchram secundum regiam magnificentiam construxit ad honorem Dei nostri, Sancte Trinitatis et domini Pape et nomine meo vocans eam ecclesiam romanam.*

33. Voir ci-dessus, note 28.

34. VAN DEN WYNGAERT 1929, p. 349 : *Et quia ego fui solus nec potui recedere ab Imperatore Chaam, ire non potui ad illam ecclesiam que distat ad xx dietas.*

35. EGAMI 1952 ; cf. BORBONE 2013b, p. 460.

36. Cf. PAOLILLO 2009a, p. 84, avec n. 32.

son rapport concernant cette église repose sur ce qu'il a entendu, ou ce qu'il a voulu entendre, de Georges, et qu'il ait connu Georges seulement à Khanbaliq. Il n'est pas impossible qu'en ce qui concerne sa religion, Georges ait eu moins de liberté d'action parmi son peuple à Olon Süme que dans le milieu cosmopolite de Khanbaliq.

Quoi qu'il en soit, la véritable explication de la contradiction apparente entre les affirmations de Jean d'une part et ce que suggèrent les inscriptions d'Ulaan Tolgoi et le manuscrit chrysographé du Vatican d'autre part, est probablement à chercher dans la différence de perspective religieuse entre Georges et Jean de Montcorvin. Pour Georges, la ligne de démarcation entre les confessions n'était pas aussi nette qu'elle l'était pour Jean. Ayant rencontré le missionnaire franciscain et ayant été impressionné, comme on peut l'imaginer, par sa personnalité et surtout par ses connaissances en matière de religion[37], Georges a sans doute assisté aux offices que Jean célébrait et a peut-être reçu de lui les ordres mineurs comme l'affirme le religieux. Il est vraisemblable aussi que l'influence qu'exerçait le missionnaire sur le prince ait suscité la jalousie du clergé local. Mais, par ces actions, Georges n'a probablement jamais pensé qu'il abandonnait sa foi ancestrale, la foi qui trouvait son expression tangible dans l'usage de l'alphabet et de la langue syriaque.

Ce flou de démarcation entre les confessions et les religions aide à expliquer aussi la contradiction déjà évoquée entre les portraits de Georges comme prince chrétien et comme érudit confucéen[38], ainsi que le problème de la présence de la notion apparemment païenne des montagnes comme

37. Si l'on croit les récits des missionnaires occidentaux concernant le degré d'ignorance du clergé et des fidèles chrétiens syro-orientaux d'Asie centrale et de Chine, comme le passage fréquemment cité de Guillaume de Rubrouck (*nestorini nichil sciunt ...*, éd. VAN DEN WYNGAERT 1929, p. 238, Chiesa, p. 132 ; trad. Rockhill, p. 158, Jackson, p. 163) et le passage censé être tiré de la lettre de Jean lui-même (*nam sunt plurimi in oriente qui solo nomine christiani dicuntur et in Christum credunt, sed de Scripturis et sanctorum doctrinis aliud nesciunt, simpliciter viventes cum non habeant predicatores et doctores*, éd. VAN DEN WYNGAERT 1929, p. 355, MOULE 1914, p. 557, MÜLLER, p. 284 ; cf. SELLA 2008, p. 107), la différence entre eux et Jean (qualifié de *frater Minor doctissimus et scientissimus* par Jean de Marignol, VAN DEN WYNGAERT 1929, p. 526) au niveau des connaissances devait être assez claire.

38. Sur cette combinaison du christianisme avec le confucianisme chez Georges, dans le contexte d'une discussion sur la tolérance religieuse et le syncrétisme parmi les chrétiens syro-orientaux d'Asie centrale, voir HAGE 1976, p. 123 ; ID. 1982, p. 108. Voir aussi MARSONE 2013.

demeure des « dieux » (*shenqi* 神祇), au pluriel[39], dans l'inscription chinoise d'Ulaan Tolgoi. On sait la difficulté qu'eurent les missionnaires chrétiens, à une époque ultérieure, pour traduire le mot « Dieu » et exprimer en chinois le concept monothéiste d'un Dieu unique[40]. Face à ce manque de mot approprié en chinois classique, Georges et ses compagnons, bons connaisseurs de la littérature classique chinoise, n'avaient pas d'autre choix que d'exprimer l'idée du divin en employant ce mot associé à des notions païennes, et il ne leur est probablement jamais venu à l'idée que, ce faisant, ils eussent pu trahir leur foi chrétienne.

Concernant les traits « confucéens » de Georges, il convient de rappeler en outre qu'il était un prince d'un empire multiculturel qui régnait sur une population multireligieuse et qu'en plus de son territoire ancestral au nord de la Grande muraille, il avait des propriétés dans des régions habitées par des Chinois han, y compris son fief de Gaotang au Shandong, où habitait son biographe Yan Fu[41]. Les fonctionnaires chinois, originaires de ces régions et formés dans la tradition confucéenne, jouant sans doute un rôle de plus en plus important dans l'administration de ses territoires[42] ainsi que

39. Le caractère 祇 *qi* désigne un esprit ou une divinité terrestre, tandis que 神 *shen* désigne, en contraste avec *qi*, un dieu céleste. Ensemble, les deux caractères signifient les dieux des deux domaines (voir p. ex. Confucius, *Analectes* 7.34 [35]).

40. Les chrétiens de la Chine de l'époque Tang avaient le même problème et employaient d'habitude le mot syriaque *alāhā* en transcription (阿羅訶) pour dire « Dieu ».

41. Zhou 1982b, p. 186-188 ; Gai 1991, p. 357-360, 375-376 ; Li 1992, p. 93-95, 154-155. Il est difficile de résister à la tentation de mentionner l'histoire apocryphe (dont nous n'avons pas pu vérifier la source, et qui entraîne des difficultés chronologiques) qui fait remonter l'origine du *budaiji* 布袋雞 (poulet farci), une spécialité culinaire du district de Xiajin 夏津 (dans la préfecture alors de Gaotang), à la visite du célèbre diététiste Hu Sihui/Husihui 忽思慧 (fl. ca. 1320) chez Huduna 忽都納, gouverneur *(daruγači)* de Gaotang et parent de Georges (attesté comme gouverneur en 1271, *Yuanshi*, t. 7, 12b). Selon Xie & Xu 1934 [*Xiajin xianzhi xubian*], t. 1, p. 2b, Huduna serait petit-fils de Boyaohe 孛要合, le grand-père aussi de Georges, mais la relation précise entre Boyaohe et Huduna n'est pas certaine (voir Zhou 1982b, p. 188, cf. Yan Fu, *Woduohudu bei*). Comme une preuve du lien étroit entre la famille princière önggut et le fief de Gaotang ainsi que ses gouverneurs, on note que c'est à Gaotang, sous la direction du *daruγači* Woduohudu 斡朵忽都, fils de Huduna, qu'a été préparée la stèle commémorative pour Zhu'an, fils de Georges (Liu Minzhong, *Zhaowang bei*, éd. Deng & Xie, p. 48 ; Li, p. 547). Sur Woduohudu (ou Woduohudulu 斡朵忽都魯), voir aussi les deux poèmes sur son pavillon rédigés par Liu Minzhong (Liu Minzhong, *Zhongshuntang*, cf. Chen 1934, p. 114 ; Id. 1966, p. 266).

42. Sur le système administratif du territoire önggüt, tant celui au service du prince que celui du gouvernement central impérial, voir Zhou 1982b, p. 180-186 ; Gai 1991, p. 368-386 ; Li 1992, p. 176-177, 220-238. Bien qu'on ait commencé à instituer un système administratif sur le modèle chinois sous le règne de Georges, les principaux

dans la défense de ses intérêts dans la bureaucratie de la cour impériale[43],

témoignages qui nous présentent les noms et les titres des fonctionnaires datent d'après son décès, y compris 1) les données de la *Zhaowang bei* de Liu Minzhong (1312) ; 2) la stèle du temple confucéen de Jingzhoulu 淨州路, érigée prétendument en 1307 ; 3) celle de Jininglu 集寧路, érigée en 1312 par ordre du roi de Zhao 趙王 (Zhu'an, fils de Georges) ; 4) le texte rédigé en 1310 par Yao Sui 姚燧 (1239-1314) pour Li Weigong 李惟恭, fonctionnaire au service du roi de Shu 鄫王 (Zhu'an, cf. Zhou 1981, p. 154) ; 5) la stèle de 1320 commémorant les travaux sur le chemin à Diancheng 甸城 au nord de Fengzhou 豐州 (Hohhot) ; 6) la stèle du Wangfu Defengtang 王傅德風堂, le pavillon confucéen d'Olon Süme (1347) ; et 7) la stèle du Bailinsi 柏林寺 de Daizhou 代州 (1355). Sur (2), voir Zheng & Zheng 1935 [*Guisui xianzhi*], inscriptions 金石志, p. 3b-4a (réimpr. 1968, p. 446-447) et *ibid.*, supplément 補遺, p. 6b (réimpr. p. 514) ; Kyoto University, gen0073x ; cf. Huan 1958, p. 80-81 ; Li 1986, p. 104-105 ; Wang 2002, p. 98. Le texte au recto de la stèle est le *Jiafeng Kongzi zhi* de Yan Fu (cf. Zhao 2009 ; Yang 2013). La véracité de la date d'érection, sans indication du jour, dans le même mois (le 7e mois de Dade 11) que le décret impérial qui entraîna l'érection d'un grand nombre de stèles semblables au cours des années suivantes, est disputée. Sur (3), voir Yang 1924 [*Jining xianzhi*], t. 4, p. 1a-3b (réimpr. 1968, p. 169-174 ; repris dans Jiningqu 2006, t. 2, p. 1224-1228), et Li & Zhang 2007. Pour (4), voir Yao Sui, *Henei Lishi xiande jieming* ; cf. Gai 1991, p. 369, 372, 374 ; Paolillo 2009b, p. 245. Pour (5), voir Zheng & Zheng 1935, inscriptions, p. 4a-5b (réimpr. 1968, p. 447-450) ; Hu, *Shanyou shike congbian*, t. 32, p. 13b-15a ; Li 1983 ; Kyoto University, gen0121x ; cf. Gai 1991, p. 95 (fig. 17), 366-368, 374-375, 418-419. Sur la découverte et la documentation de (6), dont la face arrière en particulier fournit les noms d'un grand nombre de fonctionnaires, voir Chen 1938 ; Egami 1952, p. 160-161 ; Id. 2000a, partie anglaise, p. 14-15, 30-31 ; Id. 2005, p. 8-9, 28 et *passim*. Pour la transcription du texte au verso, faite à partir d'un estampage par Akira Fujieda 藤枝晃, voir Egami 1967, p. 429, pl. 59 ; Id. 2000a, pl. 26 ; Id. 2000b, p. 445, pl. 15. Pour le texte au recto de la stèle, voir aussi Gai 1991, p. 420-421 ; Aldartu 2014, p. 564-565. Sur (7), voir Yu & Yang 1882 [*Daizhouzhi*], partie 志 7, chapitre 6 [inscriptions 金石志], p. 18a-21a (réimpr. 2005, p. 370-372 ; repris dans *Shike shiliao xinbian*, 3e série, t. 31, p. 370-372) ; Hu [1901, *Shanyou shike congbian*], t. 39, p. 5a-10a ; cf. Zhou 1980, p. 117 ; Id. 1982b, p. 181 ; Paolillo 2009b, p. 243-244. – On note que la majorité des fonctionnaires qui figurent dans ces documents portent des noms han, bien que les postes plus élevés fussent en général occupés par des personnes d'ethnies non-han. Outre les fonctionnaires, des femmes chinoises cultivées aussi sont venues habiter le pays önggüt. C'est notamment le cas de Madame Ouyang (Ouyang furen 歐陽夫人, m. 1305), veuve du héros de la résistance Song Wen Tianxiang 文天祥 (m. 1283). Quelque temps après la mort de son mari, elle accompagna une des princesses impériales qui épousèrent Georges (probablement la seconde, *Ayaširi) et résida jusqu'en 1298 dans le monastère taoïste (Qizhenguan 棲真觀) à Fengzhou. Plus tard, sa fille Liu 柳 (m. avant 1307) elle aussi accompagna l'épouse du roi de Zhao pour habiter « Shajingzhou » 沙靖州 [entendre Shajingzhou 沙井州 ?] (Wen Tianxiang, *Jinianlu*, p. 467-468, dans les additions posthumes à la fin de l'ouvrage).

43. Zhang Yingzhen (voir ci-dessus n. 7) travaillait à la bibliothèque du palais, dont il est devenu sous-directeur en 1294 et vice-directeur en 1304 (Wang Shidian, *Mishujian zhi*, t. 9, p. 12b, 17a). À noter aussi la stèle décrivant les services rendus à la famille

il se devait de les protéger et de gagner leurs faveurs en soutenant leurs activités[44]. Ajoutons que Georges et sa famille patronnèrent non seulement les confucéens mais aussi les taoïstes et les bouddhistes : 1) La stèle en l'honneur du patriarche du taoïsme Quanzhen Qi Zhicheng 祁志誠 (1219-1293), érigée en avril 1299, indique que le « roi de Gaotang » fit un don de 50 *liang* d'or, en 1285 ou un peu après, pour la décoration de la nouvelle résidence du patriarche dans les montagnes au nord de Changping (昌平北山)[45]. 2) Une stèle, incomplète aujourd'hui, érigée en l'honneur de Miao Daoyi 苗道一 (1264 – ap. 1335), disciple et successeur de Qi Zhicheng, nous apprend que le « roi de Gaotang » (sans doute Zhuhunan) arrangea la rencontre de Daoyi et du futur empereur Wuzong 武宗 (1307-1311) à Qaraqorum juste avant l'accession de ce dernier au pouvoir[46]. 3) Selon une stèle de Jiaochengxian 交城縣 (Shanxi), en l'honneur de Cheng Zhibao 程志保 (1203-1280), le « gendre impérial, roi de la commanderie de Gaotang » (Aibuqa ?) aurait accordé à Zhibao en 1262 le titre de « Chongxu qingjing zhide zhenren » 沖虛清淨至德真人[47]. 4) Selon une stèle de Bozhou 亳州

impériale, surtout comme officiers de bouche, par les membres de la famille de Jia Tuolibuhua 賈脫里不花 (ou Tujianbuhua 禿堅不花, Tujuanlibuhua 禿堅里不花, voir Wang *et al.* 1979-1982 [t. 3], p. 1638), dont le texte fut publié en 1296 par le ministre des Rites à la requête de Georges (Wang Yun, *Jiashi bei* ; cf. Iiyama 2013, p. 145, 162 ; sur la famille Jia, voir aussi *Yuanshi*, t. 169, p. 3b-6b ; Yu Ji, *Jiagong shendaobei* ; cf. Dunnell 2014, p. 193-194).

44. Comme témoignage des rapports entre Georges et les confucéens, il faut noter aussi une stèle de la cérémonie confucéenne de *shidian* documentée par Qian Daxin 錢大昕 (1728-1804), qui, selon les catalogues, était intitulée *Gaotang junwang shidian timingji* 高唐郡王釋奠題名記 et portait un texte rédigé par un certain Xi Cheng 息誠 en 1293 (Fan, *Tianyige beimu*, p. 26b ; Sun, *Huanyu fangbeilu*, t. 11, p. 22b ; Wu, *Jungulu*, t. 17, p. 43a ; cf. Pelliot 1973, p. 273, n. 4).

45. Li Qian 李謙 (1232-1310), *Xuanmen zhangjiao da zongshi cun shen yinghua Dongming zhenren Qi gong daoheng zhi bei* 玄門掌教大宗師存神應化洞明真人祁公道行之碑, dans Chen 1988, p. 699-701, ici p. 700 ; Li 1997-2005, t. 9, p. 106-110, ici p. 109 ; cf. Jing 2009, p. 703 ; Zhang [2008]. Personne ne portait le titre du « roi de Gaotang » en 1285, mais l'anachronisme s'explique par le fait que le texte fut rédigé en 1299, quelques années après l'octroi du titre à Georges en 1294. Georges était probablement déjà mort en avril 1299, mais dans le cas de cette stèle on suppose qu'il s'agit de Georges, car son frère Zhuhunan ne semble avoir hérité du titre royal qu'au début de 1300 (voir *Yuanshi*, t. 20, p. 5b ; cf. Pelliot 1973, p. 276, n. 1 ; Zhou 1980, p. 130 ; Id. 1981, p. 153).

46. *Miaogong daohengbei* 苗公道行碑, dans Chen 1988, p. 786-787 ; cf. Jing 2009, p. 705 ; Zhang [2008] ; sur la relation entre Miao Daoyi et Wuzong, voir Takahashi 1999.

47. Littéralement « Homme authentique de vacuité et de tranquillité, à la vertu parfaite ». Wang Gou 王構 (1245-1310), *Xuanzhenguan zhide zhenren ji* 玄禎觀至德真人記, dans Wang 2005, p. 136-137 ; Li 1997-2005, t. 13, p. 136-138 ; cf. Chu, *Shanxi tongzhi*, t. 168, p. 42a. Selon le texte commémorant Yeliwan/Sara, la sœur de Georges, leur

(Anhui), érigée en 1328, le « roi de Gaotang » aurait accordé l'épithète posthume de « chongzhen » 崇真 au maître taoïste Liu Zhiyi 劉志義 (m. 1309, âgé de plus que 120 ans [!])[48]. 5) Selon Wang Yun, le « gendre impérial, roi de la commanderie de Gaotang » fit un don de « sommes importantes » pour la construction de Tianqingsi 天慶寺, un temple bouddhique à Dadu, dans les années suivant 1272[49].

Notons par ailleurs que la notion des montagnes comme demeure divine peut également refléter une autre tradition religieuse, à savoir le culte des montagnes sacrées, qui était très répandu parmi les peuples altaïques[50]. Le concept de montagne comme lieu de rencontre avec Dieu n'est pas étranger à la tradition biblique et chrétienne, mais dans le cas d'Ulaan Tolgoi, la topographie remarquable du site suggère une association avec le culte traditionnel (fig. 6-7). Le site se trouve en vue du mont Mönkhkhayrkhan, qui est encore aujourd'hui considéré comme une montagne sacrée[51], et, situé sur un éperon rocheux impressionnant, il a lui-même toutes les caractéristiques des lieux révérés dans le culte des montagnes sacrées en Mongolie et dans les alentours. On ne peut pas déterminer sans recherches supplémentaires si le site a été utilisé ou non dans un but religieux autrement que lors du passage de Georges en 1298, mais même s'il ne l'a été qu'à cette occasion, c'est sans doute la sensibilité religieuse traditionnelle de Georges et de son peuple turc qui leur a fait sentir une atmosphère sacrée dans ce lieu et les a menés à graver sur la roche des textes à caractère religieux[52].

père Aibuqa reçut le titre de « roi de la commanderie de Gaotang » après son mariage à la fille de Khubilai (Xiao Ju, *Qinwang fei citang ji*). En 1262 Aibuqa participa à la campagne contre Li Tan 李璮 à Jinan 齊南 (*Yuanshi*, t. 118, p. 11a ; Yan Fu, *Gaotangwang bei*, éd. Li, p. 262 ; cf. Moule 1930, p. 236, n. 36). Il se peut qu'il ait visité le monastère de Cheng Zhibao au cours de cette campagne.

48. Littéralement « qui exalte l'authenticité ». Du Xi 杜禧, *Liaoyang Wanshougong beiming* 遼陽萬壽宮碑銘, dans Wang 2005, p. 249-250 ; Li 1997-2005, t. 53, p. 586-588.

49. Wang Yun, *Tianqingsi bei* ; cf. Zhu, *Rixia jiuwen*, t. 16, suppl., p. 3ab ; Yu *et al.*, *Rixia jiuwen kao*, t. 58, p. 23ab.

50. Sur le culte des montagnes parmi les tribus turques anciennes, voir Osawa 2013.

51. Akim 2012, p. 27.

52. À la fin, ce ne fut ni le christianisme ni le confucianisme mais le bouddhisme lamaïste qui gagna l'adhésion de la plupart de la population du territoire des Önggüt. Pour un article illustrant cette transition à travers des objets funéraires découverts à Olon Süme, voir Delacour 2005. Pour une étude récente sur la survivance des pratiques censées être chrétiennes parmi les Erküt d'Ordos (Mostaert 1934 ; Bernard 1935, p. 39-74 ; cf. Halbertsma 2008, p. 78-79, 294-299), voir Baikal 2013.

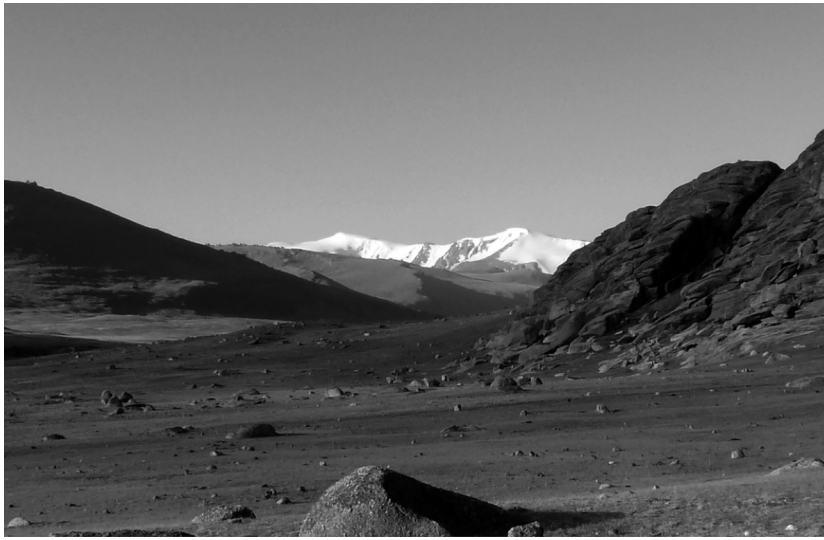


Fig. 6 — Mont Mönkhkhayrkhan vu d'Ulaan Tolgoi [photo par Takashi Osawa, le 21 août 2014].

Fig. 7 — Rochers [photo par Takashi Osawa, le 21 août 2014].

Quant aux activités religieuses effectuées dans ce lieu par les troupes de Georges, l'inscription chinoise nous informe, si notre interprétation est correcte, que le roi de Gaotang « ordonna de chanter des hymnes et d'entourer la montagne ». Il est difficile de ne pas imaginer que ce furent les deux psaumes dont un verset a été gravé sur les rochers qui furent chantés pendant la marche en procession. Le verset du Psaume 68 choisi pour être inscrit pourrait faire penser à un acte de dédicace de ce lieu à Dieu[53], mais étant donné que l'armée était en campagne, il semble plus probable que le but principal de la cérémonie fût de prier Dieu pour le succès des combats qui allaient avoir lieu. La « montagne » autour de laquelle, selon l'inscription chinoise, les troupes marchaient, désigne peut-être le rocher triangulaire sur lequel est écrit le verset du Psaume 125. C'est peut-être autour de ce rocher que les soldats de Georges marchèrent en chantant et en priant Dieu de les protéger dans les combats imminents : de les entourer comme « les montagnes entourent Jérusalem ».

Sur l'emplacement du site

On peut sans doute ajouter ici quelques mots sur l'emplacement du site à Ulaan Tolgoi. D'abord, comme l'a noté Bayar[54], le lieu se trouve sur le territoire traditionnel des Naïman, une autre tribu turque qui comptait un nombre important de chrétiens. Par opposition à la période antérieure, il y a peu de preuves de la présence des Naïman chrétiens dans cette région à la fin du XIII^e^ siècle[55] et, comme on l'a déjà indiqué, il est probable que la deuxième inscription syriaque, sans date, fût effectuée en 1298, à la même occasion que les deux autres inscriptions. Il pourra toutefois être utile, dans de futures recherches, de considérer la possibilité que cette inscription soit antérieure et que le site ait déjà été utilisé comme un site sacré chrétien par les Naïman avant le passage de Georges et son armée.

D'autre part, la présence des inscriptions à Ulaan Tolgoi montre que cette route reliant les districts de Mönkhkhayrkhan et de Bulgan était une de celles qui étaient utilisées à l'époque Yuan pour traverser l'Altaï. Elle est probablement à identifier avec la route moyenne (route d'« Ulaan Daban »), parmi les trois routes proposées par Bretschneider pour le passage des montagnes de l'Altaï par Genghis Khan, et par le voyageur

53. Dans le rite latin, ce verset *Deus in loco sancto suo* s'emploie aujourd'hui dans l'introït de la fête de la dédicace de la Basilique du Latran.

54. Bayar 1990 ; de même Akim 2012, p. 93.

55. Sur le christianisme parmi les Naïman, voir Tang 2009 et 2011, p. 29-32.

taoïste Changchun Zhenren 長春真人 (Qiu Chuji 丘處機, 1148-1227)[56]. Après avoir traversé l'Altaï par cette route, plutôt que de suivre le cours du fleuve Bulgan, on pouvait continuer vers l'ouest à travers des montagnes plus basses pour parvenir au district de Qinggil (Qinghe 青河) dans l'actuel Xinjiang. Là, du côté chinois de la frontière, se trouvent trois lacs connus sous le nom de Sandao haizi 三道海子 (ou Sanhaizi 三海子) ainsi qu'un grand tumulus que les Kazakh locaux considèrent comme le tombeau de Gengis Khan[57]. Ce n'est certainement pas le cas, mais l'association de ce lieu avec le grand khan pourrait conserver la mémoire de son passage par cette route au cours de sa campagne à l'ouest. Si tel est le cas, Georges aussi a pu utiliser cette voie pour atteindre le nord du Xinjiang où, capturé et tué, il devait être temporairement enterré à Buluo 卜羅 (*Bolat*/*Bolac* de Guillaume de Rubrouck, sur la rive nord du fleuve Börtala, à cinq kilomètres à l'ouest de la ville actuelle de Bole 博樂)[58], jusqu'à ce que, quelques années plus tard, son fils Jean (Zhu'an) fasse rapatrier sa dépouille[59].

Conclusion

Nous espérons avoir fait apparaître dans ce court article quelques éléments intéressants présentés par la découverte et le déchiffrement des inscriptions syriaques et chinoise d'Ulaan Tolgoi, et avoir démontré en quoi elles pouvaient nous fournir de nouveaux renseignements sur le personnage de Georges ainsi que sur la culture linguistique et religieuse des Önggüt et plus généralement sur les chrétiens syro-orientaux de Chine et d'Asie centrale. En ce qui concerne le personnage de Georges et son appartenance religieuse, poursuivant le propos de Pierre Marsone qui a évoqué dans une publication récente « deux portraits d'un homme »[60], il faudrait peut-être parler non de deux, mais de quatre aspects différents : ceux d'un homme enraciné dans le christianisme syro-oriental de ses ancêtres, qui était en même temps vivement intéressé par la nouvelle forme du christianisme apportée par le missionnaire occidental, et d'un homme instruit empreint de la culture chinoise-confucéenne, qui préservait simultanément le sens

56. Bretschneider 1888, t. 1, p. 14 (n. 5), 62 (n. 148), 99 (n. 255).

57. Sur le tumulus à Sandao haizi, voir Kan & Yang 1998 ; Hatakeyama 2002 ; Qi & Wang 2008, p. 218-219 ; Guo 2012 ; Wright 2014.

58. Zhou 1980, p. 131 (cf. Gai 1991, p. 33 ; Paolillo 2009b, p. 250-251) ; G. de Rubrouck, éd. van den Wyngaert 1929, p. 225, 289, 299, Chiesa, p. 112, 238, 269 (cf. Bretschneider 1888, t. 2, p. 41-42 ; Pelliot 1973, p. 100, 140-141, 284 ; Richard 1977, p. 58, n. 20).

59. Voir ci-dessus n. 4 (fin).

60. Marsone 2013.

religieux primordial de ses aïeux turcs. Comme monuments laissés par une armée en campagne, les inscriptions ont par ailleurs un intérêt du point de vue de l'histoire militaire. Il va sans dire que des études plus approfondies sont nécessaires sur tous les aspects que nous avons abordés. Les inscriptions d'Ulaan Tolgoi constituent en effet jusqu'à présent un cas assez rare d'inscriptions syro-orientales non funéraires découvertes en Asie orientale et centrale. Au cours de recherches ultérieures, il pourra être utile de conduire une étude typologique comparant le cas d'Ulaan Tolgoi avec des monuments équivalents de la région, chrétiens et non chrétiens. Il convient enfin de souligner que les inscriptions syriaques d'Ulaan Tolgoi sont les seuls objets écrits dans cette langue qui aient été trouvés jusqu'ici dans le territoire de la Mongolie actuelle. Cela donne lieu d'espérer que, peut-être, d'autres monuments rédigés en syriaque attendent d'être découverts dans cette région.

Bibliographie

Guillaume de Rubrouck, *Itinerarium* :

- VAN DEN WYNGAERT 1929, p. 145-332 (éd.).
- Paolo Chiesa (éd. et trad. italienne), Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia (Itinerarium)*, [Milano], 2011.
- William Woodville Rockhill (trad. anglaise), *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55, as Narrated by Himself, with Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine*, London, 1900 ; DAWSON 1955, p. 87-220 (trad. anglaise).
- Peter Jackson (trad. anglaise), *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke (1253-1255)*, London, 1990.

Histoire de mar Yahballaha :

- Paul Bedjan (éd.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris – Leipzig, 1895.
- BORBONE 2009 (éd. & trad. italienne) ; BORBONE 2008c (trad. française).

Jean de Montcorvin, *Lettres* :

- WADDING 1733, p. 68-72 (éd., lettres II & III).
- Joseph Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis* III/2, 1728, p. 528-530 (II & extrait de III).
- MOULE 1914, p. 546-557, 576-585, 598-599 (éd. & trad. anglaise, II & III, ms. BNF, lat. 5006).
- MOULE 1921, p. 85-94 (éd., II & III, ms. Chigi, I.vii.262).
- VAN DEN WYNGAERT 1929, p. 333-355 (éd.).
- MÜLLER 1988, p. 276-284, 199-204 (éd. & trad. française, II & III).
- HUC 1857, p. 385-388 (trad. française, II).
- YULE & CORDIER 1914, p. 45-70 (trad. anglaise).
- MOULE 1930, p. 171-181 (trad. anglaise, II & III).
- DAWSON 1955, p. 224-231 (trad. anglaise, II & III).
- SELLA 2008, p. 117-133 (texte original des trois lettres avec trad. italienne de II & III).

Jean de Winterthur, *Chronica* : Friedrich Baethgen (éd.), *Die Chronik Johanns von Winterthur* (Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Germanicarum NS 3), Berlin, 1924.

Liu Minzhong 劉敏中, *Zhaowang bei* : *Chici fuma Zhaowang xiande jiafeng beiming* 敕賜駙馬趙王先德加封碑銘 : Li 1997-2005, t. 11, p. 544-547 ; Deng & Xie 2008, p. 46-48 ; Aldartu 2014, p. 561-563.

Liu Minzhong 劉敏中, *Zhongshuntang* : deux poèmes sur Zhongshuntang 忠順堂, dans Deng & Xie 2008, p. 378-379 ; *Zhong'anji* 中菴集, version abrégée de la collection « Qinding Siku quanshu » 欽定四庫全書 (accès par le site Web « Internet Archive », https://archive.org), t. 3, 8b-9a.

Marco Polo, *Devisement* :

- Arthur C. Moule & Paul Pelliot (éd. et trad. anglaise), Marco Polo, *The Description of the World*, 2 tomes, London, 1938.
- Guillaume Pauthier (éd.), *Le livre de Marco Polo, citoyen de Venise, conseiller privé et commissaire impérial de Khoubilaï-Khaân*, Paris, 1865.
- Valeria Bertolucci Pizzorusso (éd.), Marco Polo, *Milione : Versione toscana del Trecento*, Milano, 1994.

Rašīd al-Dīn :

- Edgar Blochet (éd.), *Djami el-Tévarikh, Histoire générale du monde par Fadl Allah Rashid ed-Din. Tarikh-i Moubarek-i Ghazani, Histoire des Mongols. 2, Contenant l'histoire des empereurs mongols successeurs de Tchinkkiz Khaghan*, Leyden – London, 1911.
- Muḥammad Raušan & Muṣṭafā Mūsawī (éds), *Ǧāmiʿ at-tawārīḫ-i Rašīd ad-Dīn Faḍl-Allāh Hamadānī*, 4 tomes (pagination continue), Tihrān, 1373 h.š. [1994/5].
- Olʹga I. Smirnova (trad. russe), Rašid-ad-Din, *Sbornik letopisej*, t. 1, 2, Moskva – Leningrad, 1952 [réimpr. Moskva 2001].
- Ju. P. Verkhovskij (trad. russe), Rašid-ad-Din, *Sbornik letopisej*, t. 2, Moskva – Leningrad, 1960 [réimpr. Moskva, 2001].
- John A. Boyle (trad. anglaise), *The Successors of Genghis Khan*, New York – London, 1971.
- Wheeler M. Thackston (trad. anglaise), *Rashiduddin Fazlullah's Jamiʻu't-tawarikh: Compendium of Chronicles: A History of the Mongols*, 3 tomes (pagination continue), [Cambridge, Mass.], 1998-1999.

Wang Shidian 王士點, *Mishujian zhi* 秘書監志, collection « Qinding Siku quanshu » (accès par le site Web « Internet Archive »).

Wang Yun 王惲, *Jiashi bei* : *Da Yuan Jiayi dafu qianshu Xuanhuiyuan shi Jiashi shide zhi bei* 大元嘉議大夫簽書宣徽院事賈氏世德之碑, dans *Qiujian xiansheng daquan wenji* 秋澗先生大全文集, l'édition de 1498 [Hongzhi 11] (accès par le site Web « Chinese Text Project », http://ctext.org), t. 51, p. 1a-5b ; Li 1997-2005, t. 6, p. 394-397.

Wang Yun 王惲, *Tianqingsi bei* : *Da Yuanguo Dadu chuangjian Tianqingsi beiming* 大元國大都創建天慶寺碑銘, dans *Qiujian xiansheng daquan wenji*, t. 57, p. 2b-5a ; Li 1997-2005, t. 6, p. 492-494.

Wang Yun 王惲, *Yijie xu* 易解序 : dans *Qiujian xiansheng daquan wenji*, t. 42, p. 13ab ; Li 1997-2005, t. 6, p. 187.

Wen Tianxiang 文天祥, *Jinianlu* 紀年錄, dans *Wen Tianxiang quanji* 文天祥全集, Beijing, 1985, [t. 17], p. 443-468.

Xiao Ju 蕭剞, *Qinwang fei citang ji* 秦王妃祠堂記, dans *Qinzhaiji* 勤齋集, collection « Qinding Siku quanshu » (accès par le site Web « Internet Archive »), t. 1, p. 16b-17b ; Li 1997-2005, t. 10, p. 748-749.

Yan Fu 閻復, *Gaotangwang bei* : *Fuma Gaotang zhongxianwang beiming* 駙馬高唐忠獻王碑銘 : Li 1997-2005, t. 9, p. 261-264 ; *Yuanwenlei*, t. 23, p. 20b-26a ; Miao Quansun 繆荃孫 (éd.), *Jingxuanji* 靜軒集 (藕香零拾本), [1895], t. 3, p. 3b-7a ; Moule 1930, fig. 14, en face de p. 237 (reproduit d'une édition du *Yuanwenlei*) ; Saeki 1935, appendice, p. 95-101 ; Aldartu 2014, p. 558-560.

Yan Fu 閻復, *Jiafeng Kongzi zhi* 加封孔子制 : dans *Yuanwenlei*, t. 11, p. 1ab ; *Jingxuanji*, t. 2, p. 2 ; Li 1997-2005, t. 9, p. 230.

Yan Fu 閻復, *Woduohudu bei* : *Gaotang Woduohudu zhengjibei* 高唐斡朶忽都政績碑 [政蹟碑], dans Zhou & Ju 1907, t. 7/1, p. 3a (réimpr. 2004, p. 499) ; Li 1997-2005, t. 9, p. 274-276.

Yao Sui 姚燧, *Henei Lishi xiande [jie]ming* 河內李氏先德碣銘 : dans *Mu'anji* 牧庵集 (collection « Qinding Siku quanshu », accès par le site Web « Internet Archive »), t. 26, p. 7b-9a ; *Yuanwenlei*, t. 55, p. 7b-9a ; Li 1997-2005, t. 9, p. 504-505.

Yu Ji 虞集, *Jiagong shendaobei* : *Xuanhuiyuan shi Jiagong shendaobei* 宣徽院使賈公神道碑, dans *Daoyuan xuegu lu* 道園學古錄, collection « Chizaotang Siku quanshu huiyao » 摛藻堂四庫全書薈要 (accès par le site Web « Internet Archive »), t. 17, p. 9b-17a ; Li 1997-2005, t. 27, p. 276-281.

Yuanshi : Song Lian 宋濂 (éd.), *Yuanshi* 元史, l'édition de 1739 (Qianlong 4) (accès par le site Web « Chinese Text Project »).

Yuanwenlei : Su Tianjue 蘇天爵 (éd.), *Yuanwenlei* 元文類, l'édition de Xiudetang 脩德堂 de la fin de l'époque Ming, l'exemplaire de la Bayerische Staatsbibliothek (accès par le site Web « Digitale Sammlungen Ostasien der Bayerischen Staatsbibliothek », http://ostasien.digitale-sammlungen.de).

Études

Abel-Rémusat 1829 : [Jean-Pierre] Abel-Rémusat, « Jean de Montecorvino, archevêque de Khan-Balikh », *Nouveaux mélanges asiatiques* 2, p. 193-198.

Akim 2012 : Khatagin Go[tovyn] Akim, *Tuulis khajldag uuls*, Ulaan Baatar.

Aldartu 2014 : Alede'ertu 阿勒得尔图 (éd.), *Jingjiao yu Wanggubu* 景教与汪古部, Changchun.

Atwood 2014 : Christopher P. Atwood, « Historiography and Transformation of Ethnic Identity in the Mongol Empire: The Öng'üt Case », *Asian Ethnicity* 15, 4, p. 514-534.

Baikal 2013 : Baikaru [都馬] バイカル, « Mongoru no Orudosu chiiki ni okeru Kirisuto-kyō no kako to genzai : Ūshin-ki no 'Erukeun' ni tsuite » モンゴルのオルドス地域におけるキリスト教の過去と現在—ウーシン旗の「エルケウン」について, *The Journal of J. F. Oberlin University, Studies in Humanities* 桜美林論考. 人文研究 4, p. 99-115.

Bao & Song 2010 : Bao Guizhen 宝貴貞 [宝贵贞] & Song Zhanghong 宋長宏 [宋长宏] (trad. Baikal バイカル), « Mongoru teikoku oyobi Genchō-ki no Nesutoriusu-ha Kirisuto-kyō » モンゴル帝国および元朝期のネストリウス派キリスト教, *Humanitas catholica* (Seisen Jogakuin College) 1, p. 89-131 (trad. japonaise du premier chapitre de *Menggu minzu Jidu zongjiaoshi* 蒙古民族基督宗教史, Beijing, 2008).

Bayar 1990 : Dovdojn Bajar, « Baruun Mongold šineer ilersen ertnij bichgijn dursgaluud », *Shinzhlekh Ukhaan Amidral* 1990/6, p. 37-40.

Bernard 1935 : Henri Bernard, *La découverte de Nestoriens mongols aux Ordos et l'histoire ancienne du christianisme en Extrême-Orient*, Tientsin.

Biran 1997 : Michal Biran, *Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia*, Richmond.

Borbone 2003 : Pier Giorgio Borbone, « I Vangeli per la principessa Sara : un manoscritto siriaco crisografato, gli Öngüt cristiani e il Principe Giorgio », *Egitto e Vicino Oriente* 26, p. 63-82.

Borbone 2006 : Pier Giorgio Borbone, « Peshitta Ps. 34:6 from Syriac to China », dans W. Th. van Peursen & R. B. ter Haar Romeny (éds), *Text, Translation and Tradition: Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Leiden, p. 1-10.

Borbone 2008a : Pier Giorgio Borbone, « Syro-Turcica. 1, The Önggüds and the Syriac Language », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, p. 1-17.

Borbone 2008b : Pier Giorgio Borbone, « Syro-Turcica. 2, The Priest Särgis in the White Pagoda », *Monumenta Serica* 56, p. 487-503.

Borbone 2008c : Pier Giorgio Borbone (trad. Egly Alexandre), *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident : Histoire de mar Yahballaha et de rabban Sauma (1281-1317)*, Paris.

Borbone 2009 : Pier Giorgio Borbone, *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma : cronaca siriaca del XIV secolo*, Moncalieri.

Borbone 2013a : Pier Giorgio Borbone, « More on the Priest Särgis in the White Pagoda: The Syro-Turkic Inscriptions of the White Pagoda, Hohhot », dans Tang & Winkler 2013, p. 51-65.

Borbone 2013b : Pier Giorgio Borbone, « Les églises d'Asie centrale et de Chine : état de la question à partir des textes et des découvertes archéologiques : essai de synthèse », dans F. Briquel Chatonnet (éd.), *Les églises en monde syriaque*, Paris, p. 441-465.

Bretschneider 1888 : Emil Bretschneider, *Mediæval Researches from Eastern Asiatic Sources: Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Century*, 2 tomes, London.

Cai 1980 : Cai Dongfan 蔡東藩, *Yuanshi yanyi* 元史演義, Taipei.

Chen [avant 1641] : Chen Bangzhan 陳邦瞻 (éd. Zhang Pu 張溥), *Yuanshi jishi benmo* 元史紀事本末, l'exemplaire de l'université Waseda (accès par le site Web de Waseda University Library, http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/).

Chen 1934 : Chen Yuan 陳垣, *Yuan Xiyuren huahua kao* 元西域人華化考, sine loco (Liyun shuwu 勵耘書屋).

Chen 1938 : Ch'en Yüan (trad. Ying Ts'ien-li), « On the Damaged Tablets Discovered by Mr. D. Martin in Inner Mongolia », *Monumenta Serica* 3, p. 250-256.

Chen 1966 : Ch'ên Yüan 陳垣 (trad. Ch'ien Hsing-hai 錢星海 & L. Carrington Goodrich), *Western and Central Asians in China under the Mongols: Their Transformation into Chinese*, Los Angeles (Monumenta Serica Monograph 15) (trad. anglaise de Chen 1934).

Chen 1988 : Chen Yuan 陳垣 (éd. Chen Zhichao 陳智超 & Zeng Qingying 曾慶瑛), *Daojia jinshilüe* 道家金石略, Beijing.

Chu, *Shanxi tongzhi* : Chu Dawen 儲大文 (éd.), *Shanxi tongzhi* 山西通志, collection « Qinding Siku quanshu » (accès par le site Web « Internet Archive »).

Cui *et al.* 2014 : Yinqiu Cui *et al.*, « Identification of Kinship and Occupant Status in Mongolian Noble Burials of the Yuan Dynasty through a Multidisciplinary Approach », *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. B*, vol. 370 (issue 1660).

Dawson 1955 : Christopher Dawson (éd. & introduction), a nun of Stanbrook Abbey (trad.), *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, London.

Delacour 2005 : Catherine Delacour *et al.*, « Un ensemble funéraire Öngüt du début de l'époque Yuan provenant de Mongolie intérieure », *Arts asiatiques* 60, p. 85-102.

Deng & Xie 2008 : Deng Ruiquan 鄧瑞全 & Xie Hui 謝輝 (éds), *Liu Minzhong ji* 劉敏中集, Changchun.

Dunnell 2014 : Ruth W. Dunnell, « The Anxi Principality: [un]Making a Muslim Mongol Prince in Northwest China during the Yuan Dynasty », *Central Asiatic Journal* 57, p. 185-200.

Egami 1952 : Namio Egami, « Olon-Sume et la découverte de l'église catholique romaine de Jean de Montecorvino », *Journal asiatique* 240, p. 155-167.

Egami 1967 : Namio Egami 江上波夫, *Ajia bunka-shi kenkyū : ronkō-hen* アジア文化史研究 : 論考編, Tokyo.

Egami 2000a : Namio Egami 江上波夫 (éd. Yasushi Egami 江上綏, trad. Yasuko Fukuhara 福原庸子), *The Mongol Empire and Christendom / Mongoru teikoku to Kirisuto-kyō* モンゴル帝国とキリスト教, Tokyo.

Egami 2000b : Namio Egami 江上波夫, *Yūboku bunka to tōzai kōshō-shi* 遊牧文化と東西交渉史 (Egami Namio bunka-shi ronshū 江上波夫文化史論集 5), Tokyo.

Egami 2005 : Namio Egami 江上波夫 (éd. Yasushi Egami 江上綏), *Oron-Sumu iseki chōsa nikki* オロン・スム遺跡調査日記, Tokyo.

Fan, *Tianyige beimu* : Fan Maomin 范懋敏, *Tianyige beimu* 天一閣碑目, l'exemplaire de l'université de Pékin (accès par le site Web « Internet Archive »).

Franzmann 2013 : Majella Franzmann, « Yangzhou and Quanzhou: Ongoing Research on Syro-Turkic Inscriptions », dans Tang & Winkler 2013, p. 83-92.

Gai 1991 : Gai Shanlin 盖山林, *Yinshan Wanggu* 阴山汪古, Hohhot.

Geng 2006 : Geng Shimin 耿世民, « Xuliyawen Tujueyu Yangzhou Jingjiaobei yanjiu » 叙利亚文突厥語扬州景教碑研究 (Reexamination of the Nestorian Inscription from Yangzhou), dans Malek 2006, p. 234-255.

Geng, Klimkeit & Laut 1996 : Geng Shimin, Hans-Joachim Klimkeit & Jens Peter Laut, « Eine neue nestorianische Grabinschrift aus China », *Ural-altaischer Jahrbücher* NF 14, p. 164-175.

Guo 2012 : Guo Wu 郭物, « Ou-Ya caoyuan dongbu de kaogu faxian yu Sijitai de zaoqi lishi wenhua » 欧亚草原东部的考古发现与斯基泰的早期历史文化 (On the Archaeological Discoveries in the East Eurasian Steppes and the Early History of Scythians), *Kaogu* 考古 2012/4, p. 56-69.

Hage 1976 : Wolfgang Hage, « Christentum und Schamanismus: Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien », dans B. Jaspert & R. Mohr (éds), *Traditio, Krisis, Renovatio aus theologischer Sicht: Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag*, Marburg, p. 114-124.

Hage 1978 : Wolfgang Hage, « Einheimische Volkssprachen und syrische Kirchensprache in der nestorianischen Asienmission », dans G. Wießner (éd.), *Erkenntnisse und Meinungen. 2* (Göttinger Orientforschungen 1, 17), Wiesbaden, p. 131-160.

Hage 1982 : Wolfgang Hage, « Religiöse Toleranz in der nestorianischen Asienmission », dans T. Rendtorff (éd.), *Glaube und Toleranz: Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh, p. 99-112.

Halbertsma 2005 : Tjalling H. F. Halbertsma, « Some Field Notes and Images of Stone Material from Graves of the Church of the East in Inner Mongolia, China », *Monumenta Serica* 53, p. 113-244.

Halbertsma 2008 : Tjalling H. F. Halbertsma, *Early Christian Remains of Inner Mongolia*, Leiden.

Hambis 1954 : Louis Hambis, *Le chapitre CVIII du Yuan che : les fiefs attribués aux membres de la famille impériale et aux ministres de la cour mongole d'après l'histoire chinoise officielle de la dynastie mongole*, t. 1, Leiden.

Hambis & Pelliot 1945 : Louis Hambis (avec des notes supplémentaires par Paul Pelliot), *Le chapitre CVII du Yuan che : les généalogies impériales mongoles dans l'histoire chinoise officielle de la dynastie mongole* (*T'oung pao*, suppl. au vol. 38), Leiden.

HAMILTON & NIU 1994 : James HAMILTON & Ruji NIU, « Deux inscriptions funéraires turques nestoriennes de la Chine orientale », *Journal asiatique* 282, p. 147-164.

HATAKEYAMA 2002 : Tei HATAKEYAMA, « The Tumulus and Stag Stones at Shiebar-kul in Xinjiang, China », *Newsletter on Steppe Archaeology* 草原考古通信, nº 13 (April 2002), http://www.f.waseda.jp/yukis/sougen/sougen13.hatakeyama.html.

HOSTEN 1930a : Henry HOSTEN, « Letter of Friar Arnold, a German Franciscan in China (1303-1305?) », *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* NS 26, p. 419-435.

HOSTEN 1930b : Henry HOSTEN, « Letter of Friar Peregrine, second Bishop of Zayton, China (December 30, 1318) », *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* NS 26, p. 437-456.

HU [1901] : HU Pinzhi 胡聘之 (éd.), *Shanyou shike congbian* 山右石刻叢編, l'exemplaire de l'université de Pékin (accès par le site Web « Internet Archive »).

HUAN 1958 : HUAN Wen 奐文, « Guanyu Yuandai Jingzhoulu gucheng de yixie wenti » 關於元代淨州路古城的一些問題, *Kaogu tongxun* 考古通訊 1958/1, p. 79-82.

HUANG 2013 : HUANG Kejia 黃可佳, « Guyuan Shuzhuanglou Meng Yuan guizu muzang muzhu kaolüe » 沽源梳妝樓蒙元貴族墓葬墓主考略, *Steppe Cultural Relics* 草原文物 2013/1, p. 72-77.

HUANG, *Qianqingtang shumu* : HUANG Yuji 黃虞稷, *Qianqingtang shumu* 千頃堂書目, l'édition « Shiyuan congshu » 適園叢書 (accès par le site Web « Chinese Text Project »).

HUC 1857 : [Évariste Régis] HUC, *Le Christianisme en Chine en Tartarie et au Thibet*, t. 1, Paris.

IIYAMA 2013 : Tomoyasu IIYAMA 飯山知保, « "Son Kōryō bo" hikoku-gun no kenkyū : 12-14 seiki Kahoku ni okeru "sen'ei-hi" no shutsugen to keifu denshō no hensen » "孫公亮墓"碑刻群の研究 12-14世紀華北における"先塋碑"の出現と系譜伝承の変遷 (Compiling Genealogy on Stone: The Evolution of Family Genealogy in North China during the Jin and Yuan Periods [1127-1368]), *Journal of Asian and African Studies* アジア・アフリカ言語文化研究, nº 85, p. 61-170.

JI *et al.* 1785 : JI Huang 嵇璜, LIU Yong 劉墉 *et al.* (éds), *Qinding Xu Tongzhi* 欽定續通志, collection « Qinding Siku quanshu » (accès par le site Web « Internet Archive »).

JIANG 2008 : JIANG Xinling 蔣新苓 & ZHU Guangyu 朱光玉 (illustration), *Haidu zhi pan* 海都之叛, Tianjin (édition originale : 1984). Édition bilingue chinoise-mongole, *Qayidu-yin urbalγan*, trad. Hasi 哈斯, Beijing, 2006 (avec la même pagination que l'édition de 2008).

JING 2009 : JING Anning 景安寧, « Song Defang fapai yu Quanzhen liezu lun » 宋德方法派與全真列祖論 (Song Defang's Sub-school in Quanzhen Daoism and his Theory of the Quanzhen Patriarchy), dans Tian Hao 田浩 [Hoyt Tillman] (éd.), *Wenhua yu lishi de zhusuo : Yu Yingshi jiaoshou ba zhi shou qing lunwen ji* 文化與歷史的追索 余英時教授八秩壽慶論文集, Taipei, 2009, p. 659-726.

JININGQU 2006 : Wulanchabushi Jiningqu Renmin zhengfu 乌兰察布市集宁区人民政府 (éd.), *Jining shizhi* 集宁市志, 2 tomes, Hulunbei'er.

KAN & YANG 1998 : KAN Yaoping 阚耀平 & YANG Zhaoping 杨兆萍, « Qinghexian Sandaohaizi shiduimu chutan » 青河县三道海子石堆墓初探 (Some Questions about Pile-Stone Tomb at Sandaohaizi [Three-Lakes] in Qinghe County, Xinjiang), *Arid Land Geography* 干旱区地理 21, 2, p. 69-74.

KE [1919] : KE Shaomin 柯劭忞, *Xin Yuanshi* 新元史, la version électronique sur le site Web « Chinese Text Project ».

KOKOVCOV 1905 : Pavel K. KOKOVCOV, *Khristiansko-sirijskija nadgrobnyja nadpisi iz Almalyka*, Sankt-Peterburg.

LI 1977 : LI Yiyou 李逸友, « Huhehaoteshi Wanbu Huayangjing ta de Jin Yuan Ming gedai tiji » 呼和浩特市万部华严经塔的金元明各代题记, *Wenwu* 文物 [*Cultural Relics*] 1977/5, p. 55-

64. Le même article sans les photos, *Journal of Inner Mongolia University* 内蒙古大学学报 (哲学社会科学版) 1977/3, p. 45-55.

Li 1983 : Li Yiyou 李逸友, « Yuan Fengzhou Diancheng daolubei jianzheng » 元丰洲甸城道路碑笺证, *Yuan shi luncong* 元史论丛 2, p. 261-266.

Li 1986 : Li Yiyou 李逸友, « Nei Menggu Yuandai chengzhi gaishuo » 内蒙古元代城址概说, *Inner Mongolia Cultural Relics and Archaeology* 内蒙古文物考古 1986, 1, p. 87-107.

Li 1992 : Li Zhi'an 李治安, *Yuandai fenfeng zhidu yanjiu* 元代分封制度研究, Tianjin.

Li 1997-2005 : Li Xiusheng 李修生 (éd.), *Quan Yuanwen* 全元文, Nanjing.

Li & Ouyang, *Ji'an fuzhi* : Li Xingyuan 李興元 & Ouyang Zhusheng 歐陽主生 (éds), [*Shunji*] *Ji'an fuzhi* 順治吉安府志 [*Jiangxisheng Ji'an fuzhi* 江西省吉安府志], 1660. Réimpr. (Zhongguo fangzhi congshu 中國方志叢書, Huazhong difang 華中地方, t. 272), Taipei, 1976.

Li & Zhang 2007 : Li Xingsheng 李兴盛 & Zhang Tao 张涛, « Yuandai Jininglu Wenxuanwang miaoxuebei » 元代集宁路文宣王庙学碑, *Cultural Relics and Archaeology in Inner Mongolia* 内蒙古文物考古 2007/2, p. 97-103.

Lin 2007 : Lin Meicun 林梅村, *Song-mo zhi jian : kaogu xin faxian suojian Zhongwai wenhua jiaoliu* 松漠之间 : 考古新发现所见中外文化交流, Beijing.

Malek 2006 : Roman Malek (éd.), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin.

Marsone 2013 : Pierre Marsone, « Two Portraits for One Man: George, King of the Önggüt », dans Tang & Winkler 2013, p. 225-235.

Mostaert 1934 : Antoine Mostaert, « Ordosica. 1, Les Erkut, descendants des chrétiens mediévaux, chez les Mongols Ordos », *Bulletin of the Catholic University of Peking* 9, p. 1-17.

Moule 1914 : Arthur C. Moule, « Documents Relating to the Mission of the Minor Friars to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries », *Journal of the Royal Asiatic Society* 46, 3, p. 533-599.

Moule 1920 : Arthur C. Moule, « The Early Franciscan Mission in China », *The New China Review* 2, 6, p. 538-543.

Moule 1921 : Arthur C. Moule, « The Minor Friars in China », *Journal of the Royal Asiatic Society* 53, 1, p. 83-115.

Moule 1930 : Arthur C. Moule, *Christians in China before the Year 1550*, London.

Müller 1988 : Regina Müller, « Jean de Montecorvino (1247-1328), premier archevêque de Chine : action et contexte missionnaire », *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 44, p. 89-109, 197-217, 263-284.

Ni, *Bu Liao Jin Yuan yiwenzhi* : Ni Can 倪燦, *Bu Liao Jin Yuan yiwenzhi* 補遼金元藝文志, l'exemplaire de l'université de Pékin (accès par le site Web « Internet Archive »).

Niu 2006 : Niu Ruji, « Nestorian Inscriptions from China (13th-14th Centuries) », dans Malek 2006, p. 209-242.

Niu 2008 : Niu Ruji 牛汝极, *Shizi lianhua : Zhongguo Yuandai Xuliyawen Jingjiao beiming wenxian yanjiu* 十字莲花 中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究 (The Cross-Lotus: A Study on Nestorian Inscriptions and Documents from Yuan Dynasty in China), Shanghai.

Osawa 2013 : Takashi Ōsawa, « Problems on the Old Turkic Terms 他人水 *Ta-Ren- Shui*, 勃登凝黎 *Bo-deng-ning-li* as the Sources of the Cult-Cultural Background among the Orkhon-Yenisei Peoples », dans B. Gül (éd.), *Bengü Beläk, Ahmet Bican Eracilasun Armağan*, Ankara, p. 385-404.

Osawa *et al.* 2015 : Takashi Osawa, Guunii Lkhundev, Shigeo Saito & Hidemi Takahashi, « "As the Mountains Surround Jerusalem": Two Syriac Inscriptions at Ulaan Tolgoi (Doloon Nuur) in Western Mongolia », *Hugoye* 18, 1, p. 191-206.

Paolillo 2006 : Maurizio Paolillo, « A Nestorian Tale of Many Cities: The Problem of the Identification of Urban Structures in Önggüt Territory during the Yuan Dynasty according to Chinese and Western Sources », dans Malek 2006, p. 357-373.

Paolillo 2009a : Maurizio Paolillo, « La lettera di Giovanni da Montecorvino (1247-1328) e il suo incontro con il Re Öngüt Giorgio : un enigma medievale in Asia Orientale », *Medieval Sophia : studi e ricerche sui saperi medievali* 5, p. 74-95.

Paolillo 2009b : Maurizio Paolillo, « In Search of King George », dans Winkler & Tang 2009, p. 241-255.

Paolillo 2013 : Maurizio Paolillo, « White Tatars: The Problem of the Origin of the Öngüt Conversion to *Jingjiao* and the Uighur Connection », dans Tang & Winkler 2013, p. 237-254.

Pelliot 1914 : Paul Pelliot, « Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient », *T'oung Pao* 15, p. 623-644.

Pelliot 1963 : Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo*, t. 2, Paris.

Pelliot 1973 : Paul Pelliot, *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient* (Œuvres posthumes de Paul Pelliot), Paris.

Qi & Wang 2008 : Qi Xiaoshan 祁小山 & Wang Bo 王博 (éds), *Sichou zhi lu : Xinjiang gudai wenhua* 丝绸之路 • 新疆古代文化 / *The Ancient Culture in Xinjiang along the Silk Road*, Urumqi.

Richard 1977 : Jean Richard, « Sur le pas de Plancarpin et de Rubrouck : la lettre de Saint Louis à Sartaq », *Journal des savants*, p. 49-61.

Saeki 1935 : Yoshirō Saeki 佐伯好郎, *Keikyō no kenkyū* 景教の研究, Tokyo.

Sella 2008 : Pacifico Sella, *Il vangelo in Oriente : Giovanni da Montecorvino, frate minore e primo vescovo in terra di Cina (1307-1328)*, Assisi.

Shao 1706 : Shao Yuanping 邵遠平, *Yuanshi leibian* 元史類編, 42 tomes, l'exemplaire de la collection Izumi Yanagida de l'université Waseda (accès par le site Web de Waseda University Library).

Shike shiliao xinbian : *Shike shiliao xinbian* 石刻史料新編, éd. Xin Wenfeng chuban gongsi Bianjibu 新文豐出版公司編輯部, 100 tomes en 4 séries, Taipei, 1977-2006.

Shiraishi 2003 : Noriyuki Shiraishi 白石典之, « Oron-Sumu jō no chikuzō nendai » オロンスム城の築造年代 (The Date of the Construction of the Walled City "Olon Süme"), dans Yokohama Museum of EurAsian Cultures 横浜ユーラシア文化館, *Oron-Sumu : Mongoru teikoku no Kirisuto-kyō iseki* オロンスム—モンゴル帝国のキリスト教遺跡 / *Olon Süme: Remains of Christendom in Inner Mongolia*, Yokohama, p. 70-76 ; accessible aussi par l'Internet, http://www.eurasia.city.yokohama.jp/olonsume/thedate.html.

Shiraishi *et al.* 2009 : Noriyuki Shiraishi 白石典之, Hidehiro Sohma 相馬秀廣, Yuzo Kato 加藤雄三 & Enkhtör Altangerel エンフトル, « Mongoru-koku Funfurē iseki no chōsa to sono igi : Gendai no "Kōkoretsu-sō" no kisoteki kenkyū » モンゴル国フンフレー遺跡群の調査とその意義—元代「孔古烈倉」の基礎的研究 (A Survey of Khünkhüree Sites in Mongolia and Their Significance: A Basic Study of the "*Konggulie* granary" of the Yuan Dynasty), *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 国立民族学博物館研究報告 33, 4, p. 599-638.

Sugiyama 1990-1991 : Masaaki Sugiyama 杉山正明, « Gendai Mō-Kan gappeki meirei-bun no kenkyū » 元代蒙漢合璧命令文の研究 (A Study on the Inscriptions of the Sino-Mongolian Edicts in 'Phags-pa Script. 1), *Studies on the Inner Asian Languages* 内陸アジア言語の研究 5 (nº 21), p. 1-31, et 6 (nº 23), p. 35-55.

Sun, *Huanyu fangbeilu* : Sun Xingyan 孫星衍, *Huanyu fangbeilu* 寰宇訪碑錄, l'édition de la collection « Pingjinguan congshu » 平津館叢書 (accès par le site Web « Chinese Text Project »).

TAKAHASHI 1999 : Bunji TAKAHASHI 高橋文治, « Mongoru ōzoku to dōkyō : Busō Kaishan to Byō Dōitsu » モンゴル王族と道教—武宗カイシャンと苗道一, *The Journal of Eastern Religions* 東方宗教, nº 93, p. 24-44.

TANG 2009 : Li TANG, « Medieval Sources on the Naiman Christians and on their Prince Küchlüg Khan », dans WINKLER & TANG 2009, p. 257-266.

TANG 2011 : Li TANG, *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China*, Wiesbaden.

TANG 2013 : Li TANG, « Rediscovering the Ongut King George: Remarks on a Newly Excavated Archaeological Site », dans TANG & WINKLER 2013, p. 255-266.

TANG & WINKLER 2013 : Li TANG & Dietmar W. WINKLER (éds), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

TARDIEU 2008 : Michel TARDIEU, « Les Chrétiens d'Orient dans l'œuvre de Paul Pelliot », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 152, 3, p. 1141-1157.

TU 1934 : TU Ji 屠寄, *Mengwuer shiji* 蒙兀児史記, 160 tomes, sine loco. Réimpr. Shanghai, 1989.

VAN DEN WYNGAERT 1924 : Anastase VAN DEN WYNGAERT, *Jean de Mont Corvin, O.F.M., premier évêque de Khanbaliq (Pe-king), 1247-1328*, Lille.

VAN DEN WYNGAERT 1929 : Anastasius VAN DEN WYNGAERT (éd.), *Sinica franciscana. 1, Itinera et relationes Fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, Firenze.

WADDING 1733 : Lucas WADDING, *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, editio secunda, t. 6, Romae.

WANG 2000 : WANG Dafang 王大方, « Nei Menggu Chifengshi Songshanqu chutu Wokuotai Han shiqi de gu Huihuwen Jingjiao cibei kao » 内蒙古赤峰市松山区出土窩闊台汗时期的古回鶻文景教瓷碑考, *Journal of Inner Mongolia Normal University (Philosophy & Social Science)* 内蒙古师大学报 (哲学社会科学版) 29, 5, p. 42-44.

WANG 2002 : WANG Fenglei 王风雷, « Yuandai monan diqu jiaoyu kao » 元代漠南地区教育考 (Textual Research of Education in the Area South of the Desert in the Yuan Dynasty), *Journal of Inner Mongolia Normal University (Philosophy & Social Science)* 内蒙古师范大学学报 (哲学社会科学版) 31, 4, p. 7-12.

WANG 2005 : WANG Zongyu 王宗昱, *Jin Yuan Quanzhenjiao shike xinbian* 金元全真教石刻新编, Beijing.

WANG *et al.* 1979-1982 : WANG Deyi 王德毅, LI Rongcun 李榮村 & PAN Baicheng 潘柏澄, *Yuanren zhuanji ziliao suoyin* 元人傳記資料索引, 5 tomes, Taipei.

WEI 1905 : WEI Yuan 魏源, *Yuanshi xinbian* 元史新編, 95 tomes, l'exemplaire de l'université de Pékin (accès par le site Web « Internet Archive »).

WINKLER & TANG 2009 : Dietmar W. WINKLER & Li TANG (éds), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London.

WRIGHT 2014 : Joshua WRIGHT, « Landscapes of Inequality? A Critique of Monumental Hierarchy in the Mongolian Bronze Age », *Asian Perspectives* 51, 2, p. 139-163.

WU, *Jungulu* : WU Shifen 吳式芬, *Jungulu* 攈古録, l'exemplaire de l'université de Pékin (accès par le site Web « Internet Archive »).

XIAO 2012 : XIAO Qiqing [Hsiao Chʻi-chʻing] 蕭啟慶, *Jiuzhou sihai fengya tong : Yuandai duozu shiren quan de xingcheng yu fazhan* 九州四海風雅同 元代多族士人圈的形成與發展, Taipei.

XIE & XU 1934 : XIE Xiwen 謝錫文 & XU Zonghai 許宗海 (éds), *Xiajin xianzhi xubian* 夏津縣志續編, sine loco. Réimpr. (Zhongguo fangzhi congshu 中國方志叢書, Huabei difang 華北地方, t. 35), Taipei, 1968.

YANG 1924 : YANG Baochu 楊葆初 (éd.), [*Suiyuansheng*] *Jining xianzhi* 綏遠省集寧縣志. Réimpr. (Zhongguo fangzhi congshu 中國方志叢書, Saibei difang 塞北地方, t. 12), Taipei, 1968.

YANG 2013 : YANG Haiwen 杨海文, « Chongding Qufu Kongmiao Yuandai jiafeng Kongzi bei liang tong » 重订曲阜孔庙元代加封孔子碑两通 (The Revise of the Two Stone Steles Titled Confucius in the Yuan Dynasty), *Tangut Research* 西夏研究 2013/3, p. 20-29.

YANG, *Wenyuange shumu* : YANG Shiqi 楊士奇, *Wenyuange shumu* 文淵閣書目, collection « Qinding Siku quanshu » (accès par le site Web « Internet Archive »).

YE, *Luzhutang shumu* : YE Sheng 葉盛, *Luzhutang shumu* 菉竹堂書目, l'édition de la collection « Yueyatang congshu » 粵雅堂叢書 (accès par le site Web « Chinese Text Project »).

YIN 2012 : YIN Xiaoping 殷小平, *Yuandai Yelikewen kaoshu* 元代也里可温考述, Lanzhou.

YU *et al.*, *Rixia jiuwen kao* : YU Minzhong 于敏中, YING Lian 英廉 *et al.*, *Qinding Rixia jiuwen kao* 欽定日下舊聞考, collection « Qinding Siku quanshu » (accès par le site Web « Internet Archive »).

YU & YANG 1882 : YU Liansan 俞廉三 & YANG Du 楊篤 (éds), [*Guangxu*] *Daizhouzhi* 光緒代州志, sine loco. Réimpr. (Zhongguo fangzhi congshu 中國方志叢書, Shanxi fuxianzhi ji 山西府縣志輯, t. 11), Nanjing, 2005.

YULE 1871 : Henry YULE (trad.), *The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, 2 tomes, London.

YULE & CORDIER 1914 : Henry YULE, *Cathay and the Way Thither, Being a Collection of Medieval Notices on China*, révisé par Henri CORDIER, t. 3, London.

ZENG 1911 : ZENG Lian 曾廉, *Yuanshu* 元書, 102 tomes, l'exemplaire de la collection Izumi Yanagida de l'université Waseda (accès par le site Web de Waseda University Library).

ZETZSCHE 1999 : Jost Oliver ZETZSCHE, *The Bible in China: The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Sankt Augustin.

ZHANG [2008] : ZHANG Guangbao 张广保, « Meng Yuan shiqi zongwang, shihou dui Quanzhenjiao de huchi yu chongfeng » 蒙元时期宗王、世侯对全真教的护持与崇奉, conférence, 2008-nian Qi-Lu wenhua yu Kunyushan Daojiao guoji xueshu yantaohui (2008年齐鲁文化与昆嵛山道教国际学术研讨会), accès par le site-Web de Mupingqu 牟平区 (http://www.muping.gov.cn/qz/onews.asp?id=458).

ZHANG 2013 : ZHANG Wenping 张文平, « Meng Yuan shiqi Wanggubu touxia chengyi tankao » 蒙元时期汪古部投下城邑探考, *Steppe Cultural Relics* 草原文物 2013/2, p. 114-124.

ZHAO 2003 : ZHAO Qi 赵琦, « Hebeisheng Guyuanxian "Shuzhuanglou" Yuan Menggu guizumu muzhu kao » 河北省沽源县"梳妆楼"元蒙古贵族墓墓主考, *Study of Chinese History* 中国史研究 2003/2, p. 173-175.

ZHAO 2009 : ZHAO Wentan 赵文坦, « Yuandai zun Kong "dacheng zhisheng Wenxuanwang" de youlai » 元代尊孔"大成至圣文宣王"的由来, *History Teaching* 历史教学 2009/11, p. 78-80.

ZHENG & ZHENG 1935 : ZHENG Yufu 鄭裕孚 & ZHENG Zhichang 鄭植昌 (éds), [*Suiyuansheng*] *Guisui xianzhi* 綏遠省歸綏縣志, Peip'ing [Beijing]. Réimpr. (Zhongguo fangzhi congshu 中國方志叢書, Saibei difang 塞北地方, t. 10), Taipei, 1968.

ZHOU 1979 : ZHOU Qingshu 周清澍, « Wanggubu shiji » 汪古部事辑, dans *Zhongguo Menggushi xuehui chengli dahui jinian jikan* 中国蒙古史学会成立大会纪念集刊, Hohhot, p. 147-206.

ZHOU 1980 : ZHOU Qingshu 周清澍, « Wanggubu tongzhi jiazu : Wanggubu shiji zhi yi » 汪古部统治家族——汪古部事辑之一, *Wenshi* 文史 9, p. 115-141 (= ZHOU 1979, p. 149-192 ; ID. 2001, p. 48-89).

ZHOU 1981 : ZHOU Qingshu 周清澍, « Lidai Wanggubu shouling fengwang shiji : Wanggubu shiji zhi san » 历代汪古部首领封王事迹——汪古部事辑之三, *Wenshi* 文史 11, 1982, p. 151-156 (= *Journal of the Inner Mongolian University* 内蒙古大学学报 [哲学社会科学版], 1979/Z2, p. 24-29 ; ZHOU 1979, p. 173-178 ; ID. 2001, p. 120-129 ; ALDARTU 2014, p. 479-486).

ZHOU 1982a : ZHOU Qingshu 周清澍, « Wanggubu yu Chengjisihan jiazu shidai tonghun de guanxi : Wanggubu shiji zhi si » 汪古部与成吉思汗家族世代通婚的关系——汪古部事辑之四, *Wenshi* 文史 12, p. 163-177 (= *Journal of the Inner Mongolian University* 1979, Z2, p. 30-41 ; ZHOU 1979, p. 179-189 ; ALDARTU 2014, p. 463-478 ; repris avec des additions dans ZHOU 2001, p. 130-153).

ZHOU 1982b : ZHOU Qingshu 周清澍, « Wanggubu de lingdi ji qi tongzhi zhidu : Wanggubu shiji zhi wu » 汪古部的领地及其统治制度——汪古部事辑之五, *Wenshi* 文史 14, p. 175-193 (= ZHOU 2001, p. 154-184 ; ALDARTU 2014, p. 439-462).

ZHOU 2001 : ZHOU Qingshu 周清澍, *Yuan Meng shizha* 元蒙史札, Hohhot.

ZHOU 2011 : ZHOU Liangxiao 周良霄, « Guyuan Nangoucun Yuanmu yu Kuolijisi kao » 沽源南沟村元墓与阔里吉思考, *Archaeology and Cultural Relics* 考古与文物 2011/4, p. 99-102.

ZHOU & JU 1907 : ZHOU Jiaqi 周家齊 & JU Jianzhang 鞠建章 (éds), *Guangxu Gaotang zhouzhi* 光緒高唐州志, sine loco. Réimpr. Nanjing, 2004.

ZHU, *Jingyi kao* : ZHU Yizun 朱彝尊, *Jingyi kao* 經義考, collection « Chizaotang Siku quanshu huiyao » 摛藻堂四庫全書薈要 (accès par le site Web « Internet Archive »).

ZHU, *Pushuting ji* : ZHU Yizun 朱彝尊, *Pushuting ji* 曝書亭集, l'édition « Sibu congkan chubian » 四部叢刊初編, [1708] (accès par le site Web « Chinese Text Project »).

ZHU, *Rixia jiuwen* : ZHU Yisun 朱彝尊 (supplément par ZHU Kuntian 朱昆田), *Rixia jiuwen* 日下舊聞, l'édition de Liufengge 六峯閣, 1688, l'exemplaire de l'université Waseda (accès par le site Web de Waseda University Library).

ZHU, *Shoujingtu yili* : ZHU Mujie 朱睦㮮, *Shoujingtu yili* 授經圖義例, collection « Qinding Siku quanshu » (accès par le site Web « Internet Archive »).

Base de données

KYOTO UNIVERSITY : base de données des estampages chinois, Institute for Research in Humanities, Kyoto University, 京都大学人文科学研究所 石刻拓本資料, http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/db-machine/imgsrv/takuhon/

Index des manuscrits

Berlin, Brandenburgische Akademie der Wissenschaften – Turfanforschung
- E 5 (sogdien) : 102-104, 106-108
- E 27 (sogdien) : 106
- U 323 (ouïghour) : 190
- U 329a-h (ouïghour) : 190
- U 330a-d (ouïghour) : 190
- U 333 (ouïghour) : 190
- U 334 (ouïghour) : 190
- U 336 (ouïghour) : 190
- U 338 (T II B 41) (ouïghour) : 114, 189
- U 3890 (T III B) (ouïghour) : 191
- U 4910 (T II B 28) (ouïghour) : 190
- U 4911 (T II B 65d) (ouïghour) : 190
- U 5056 (T III B 99b) (ouïghour) : 190
- U 5537 (ouïghour) : 188
- U 5538 (ouïghour) : 188
- U 7264 (T III Kurutka 1857) (ouïghour) : 191
- U 7294 (T II B 66.501) (ouïghour) : 190
- *U 9175 (T II B 29) (ouïghour) : 189
- n 001 – n 009 (sogdien) : 224
- n 228 (sogdien) : 114

Berlin, Museum für Asiatische Kunst
- MIK III 191 (ouïghour) : 194
- MIK III 194 (T II B 66) (ouïghour) : 191

Birmingham, University Library, Mingana Collection
- Syr. 156 (syriaque) : 133

Dunhuang, Musée de Dunhuang
- (?) Ms. Liturgique syriaque (fragment) (syriaque) : 69
- Ms. B35 (syriaque) : 69

Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana
- Orientale 107 (syriaque) : 19
- Pluteo 3 capsula I (latin) : 149

Hohhot, Institut d'archéologie de Mongolie -Intérieure
- F 21 (syro-turc) : 224
- F 137 (syro-turc) : 224
- F 137b (syro-turc) : 194
- H 101 (syriaque) : 232

Manchester, John Rylands Library
- N° 4 (syriaque) : 148

New York, Pierpont Morgan Library, MS Coptic, M. 613 (copte) : 130

Paris, Bibliothèque nationale
- Arabe 2281 (arabe) : 50
- Pelliot Chinois 3847 (chinois) : 48

Pékin : manuscrit syriaque trouvé au-dessus de la porte Wumen, aujourd'hui perdu (syriaque) : 81

Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana
- Vat. syr. 622 (syriaque) : 134, 141, 262, 263

Saint-Pétersbourg, Institut des manuscrits orientaux de l'Académie des sciences de Russie
- Syr. 15 (syriaque) : 221-225, 228, 229, 233
- Syr. 16 (syriaque) : 221, 222, 225, 229
- Syr. 17 (syro-turc, syriaque) : 223, 226, 227, 232

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 291-306.

Syr. 21a (syriaque) : 222, 224, 228, 229
Syr. 21b (syriaque) : 222, 224, 229, 230
Syr. 21c (syriaque) : 222-224, 230-233

Taipei, Academia Sinica
quinze feuillets d'un texte liturgique syriaque – pas de cote ni d'autres classifications (syriaque) : 81

Tokyo, Takeda Science Foundation, Tonkō Hikyū (Collection Dunhuang)
13 (chinois) : 48
431 (chinois) : 48
459 (chinois) : 48
460 (chinois) : 48

Venise, Biblioteca Nazionale Marciana
Cod. Lat. DXLIX *(Codex cumanicus)* (latin, persan, allemand, couman) : 22

Index des noms géographiques et ethniques

Abiward : 7
Abu Dhabi : 171
Adiabène : 132
Afghanistan : 5, 8, 9, 15, 26, 203
Afrasiab : 174
ʿAin Shaʾia : 170-172
Ak-Beshim : 28, 161, 162, 169, 173, 174, 239
Alains : 151
Alexandrie : 176
al-Malik : 26
Almaliq (Ghulja/Huocheng 霍城) : 27-29, 72, 80, 147, 237, 239, 269, 271
al-Mašriq : 17
Almaty : 239
Alqosh : 226
Al-Qusur : 172
al-Ṣīn (Chine) : 83, 132, 133
Altaï : 2, 219, 257, 258, 278, 279
Alxa (Alashan 阿拉善) : 216, 217
Amdo : 218
Amu Darya : 8, 12, 13
An (pays de -) 安國 4, 44, 208
An 安國 : 4
Anhui 安徽 : 276
Aqsu : 22, 23
Arabes : 13, 57, 65
Arabie Saoudite : 172
Arabique (péninsule) : 57
Arbil : 132
Arbinjan-teppa : 163
Argu : 136
Arménie : 67
Arméniens : 19, 20, 29, 31, 141
Assyrie : 123, 143
Assyro-Chaldéens : 122
Azerbaïdjan : 134
Babylonie : 123, 143
Bactres : 8
Bactriane : 5, 6, 14
Badain Jaran : 216
Badghis : 8, 9, 13
Baghdad : 20, 21, 24, 25, 66, 67, 82, 134
Bahreïn : 170
Bailingmiao 百靈廟 : 71
Bailinsi 柏林寺 : 274
Balasaghun : 28, 136
Balkh : 15, 52, 54, 203
Bassorah : 132
Bawit : 130
Bayan-Ölgii : 258
Beijing 北京 : 199
Bek-Tegin : 18
Bengale : 30
Bešbaliq : 27
Beth ʿArbāyē : 132, 133
Beth Garmaï : 132
Beth Huzāyē : 132
Beth Lapat : 132
Beth Qašnāyē (Kouchan) : 5, 6, 13
Beth Qaṭrāyē : 12
Beth Ṣīnāyē : 50, 64, 133
Beth Turkāyē : 82, 133
Bezeklik (Bäzäklik) : 89, 94
Bïlayuk (Bulayïq) : 187
Bishkek : 28, 238, 239
Bolat/Bolac (Buluo 卜羅) : 279
Bole 博樂 : 279
Börtala : 279
Bosi 波斯 (Perse, persan) : 42, 43
Bosi seng 波斯僧 : 51
Bosi si 波斯寺 : 49, 55, 57, 65
Boukhara : 8, 14, 20, 44, 161, 175, 178
Bozhou 亳州 : 275

Bulayïq (Putaogou 葡萄溝) : 71, 89, 92-97, 99, 110, 115, 187-191, 227, 232
Bulgan : 258, 278, 279
Bulgares : 19
Burana : 28, 237-239
Bušang : 9
Bushir : 170
Byzance : 176, 185

Čaghaniyan : 8
Cailac : 136
Canton (Guangzhou 廣州) : 50, 56, 66
Caspienne : 16
Cathay (Katai) : 83, 271
Caucase : 9
Chaghatai : 24, 27, 72, 77, 83, 238
Chang'an 長安 (act. Xi'an 西安) : 11, 44, 46, 48-52, 55, 56, 59, 62, 63, 199, 200
Changping 昌平 : 275
Chifeng : 赤峰 : 70, 71, 268
Chinois : 19, 78, 82, 83, 123, 124, 143, 149, 203, 273
Chu (fleuve) : 27, 164, 188, 237
Činistan (Chine) : 10
Circassiens : 22
Constantinople : 192
Coptes : 19
Coumans (Qipčaq) : 21-23
Crimée : 270
Ctésiphon : 9, 51, 169, 203

Da Qin 大秦 : 42-44, 46, 48, 49, 51, 52, 56, 58, 65, 66, 71, 199, 206, 208
Da Xia 大夏 : 216
Dadu : 大都 : 69, 74, 276
Dafusan'gaicun 达甫散盖村 : 96
Dailam : 16, 98, 99, 132
Dakianusšahri (Gaochang, Qočo) : 188
Damas : 17
Dangxiang 党項 (Tangut) : 69, 216
Dār al-Rūm : 66
Diancheng : 274
Djuuku : 237
Doloon Nuur : 257, 258
Due Chakyn : 162
Dukakin : 171
Dunhuang 敦煌 : 4, 18, 44, 48, 49, 56, 64, 69, 71, 84, 97, 185, 186, 204, 210, 217, 223

Édesse : 96
Égypte : 93, 98, 130, 176
Ejina (Eçina, Esanar, Ezina, Heicheng, Qara Qoto) : 219
Élam : 132
Éphèse : 41, 98, 107
Erküt : 276
Éthiopie : 174

Failaka : 172
Faliq : 26, 27, 132
Fangshan 房山 : 74, 149
Fars : 9, 20, 190
Faṭarbah : 132
Fengzhou 豐州 : 128, 196, 274
Ferghana : 23
Francs : 19, 20, 141
Fujian 福建 : 73, 78, 188
Fulin 拂(弗)林 : 42, 82
Fušanj : 9

Gande 感德鄉 : 44
Gansu 甘肅 : 27, 56, 69, 71, 72, 83, 216-218, 233
Ganzhou 甘州 : 71
Gaochang 高昌 (Dakianusšahri, Qočo) : 83, 94, 188
Gaotang 高唐 : 273
Gaotangwang 高唐王 : 141, 259, 262-264, 275, 276, 278
Gazaria : 270
Géorgie : 177
Ghulja (Huocheng 霍城, Almaliq) : 147, 239
Gilan : 16, 132
Gobi : 216, 219
Gog et Magog : 6
golfe Persique : 80, 169, 170, 172
Grand canal : 73
Grande muraille : 273
Grecs : 20, 22, 66, 114, 151
Guangdong 廣東 : 73
Guangzhou 廣州 (Canton) : 65, 66, 73
Guyuanxian 沽源縣 : 263

Hakkari : 169
Hangzhou 杭州 : 73
Hanren 漢人 : 78
Ḥdatta : 16
Hebei 河北 : 81, 263

Hei[shui]cheng 黑[水]城 (Qara Qoto, Ejina) : 217
Hejian 河間 : 265
Henan 河南 : 41
Hephthalites : 5, 8, 9, 11-13, 133
Hérat : 7, 9, 10, 12-14, 16, 17, 20, 26, 132
Hindu Kush : 25
Hira : 169, 170
Hohhot : 71, 129, 196, 220, 224, 232, 253, 266, 269, 274
Ḥolwān : 10
Horde d'Or : 22-24, 77
Huangwuer 晃兀兒 : 265
Hubei 湖北 : 73
Hunan 湖南 : 73
Huns : 8, 9, 127
Huocheng 霍城 (Ghulja, Almaliq) : 72, 239

Ili (fleuve) : 237
Ilibaliq (Almaliq) : 27
il-khanat : 23, 24, 77
Inde : 10, 13, 20, 41, 65, 112, 121, 123
Inde du Nord : 5, 6, 15
Indiens : 82, 123, 143
Irak : 170, 172
Irak du Nord : 16
Iran : 12, 52, 57, 93, 99, 100, 142, 177
Iraniens : 190, 204
Isbijab : 136
Issyq-Köl (lac) : 24, 136, 138

Janbaliq (Bešbaliq) : 27, 132
Jebel Berri : 172
Jérusalem : 83, 108, 135, 138, 166, 205, 262, 278
Jiangnan 江南 : 68, 69, 72, 73, 78
Jiangsu 江蘇 : 73
Jiaochengxian 交城縣 : 275
Jingjiao 景教 : 3, 42-44, 48, 65, 199, 200, 204-209
Jingzhaofu 京兆府 : 144
Jingzhoulu 淨州路 : 274
Jininglu 集寧路 : 274
Jintaxian 金塔縣 : 71
Jiuquan 酒泉 : 71
Jubail : 172
Judée : 4, 108, 188
Jurchen : 78, 218

Kaichenglu 開成路 : 262
Kaiyuan 開元 (porte) : 55
Kangguo 康國 (Samarcande) : 11
Karadjigach : 28, 237, 239
Karakhoja : 84, 89
Karkha d-Beth Slokh : 132
Kashghar : 14, 23, 24, 26, 27, 29, 72, 76, 83, 132, 195
Katai (Kāṭā, Kātāyē, Cathay) : 25, 83, 133, 134
Kazakh : 84, 279
Kazakhstan : 5, 27, 135, 237
Kérala : 254
Kereit : 19, 24, 27, 67, 74-76, 78, 80, 84, 127, 128, 145
Khanbaliq : 25-27, 67, 69, 74, 76, 77, 81, 82, 132, 137, 138, 141, 271, 272
Kharg : 170, 171
Kharoba-Koshuk : 162, 172, 174
Khazars : 21
Khitan 契丹 : 78, 83, 217, 218
Khorassan : 7, 14, 16, 18, 76, 91, 126, 132
Khotan : 18, 21, 22
Khovd : 257
Khünkhüree : 265
Khuzistān : 132
Khwarezm : 16, 20, 21, 136, 218
Khwarezmshah : 21
Kirghizistan : 3, 5, 27, 28, 80, 135, 138, 237-239, 253, 254
Kirkuk : 132
Kongjilie 孔吉烈 (Konggulie 孔古烈) : 265
Koshang : 138, 144
Kouchan : 6, 13
Koweit : 172
Krasnaya Rechka : 239
Krasnorechenskoe gorodishche : 237
Kumdan (Chang'an/Xi'an) : 15, 50, 52, 53, 56, 136
Kurdistan : 26, 122
Kurutka : 188, 190, 191, 227

Lašoum : 124
Liao 遼 : 76, 218
Lingwu 靈武 : 56
Luntai 輪臺 : 25
Luoyang 洛陽 : 3, 11, 41-45, 49-56, 64, 65, 84, 204, 207, 208, 209

Makran : 132
Mandchourie : 77, 127
Manzi/Mangi 蠻子 : 78
Mar Zayā : 121, 122
Maragha : 82, 133
Marwah (île) : 171
Mawara'n-nahr : 15, 30
Maymurgh : 44, 46
Merkit : 27, 67
Merv : 7, 9, 10, 12, 13, 16, 17, 19-21, 23, 26, 72, 76, 91, 98, 125, 126, 132, 162-164, 169, 176-178, 190
Merv al-Rud : 7
Mésopotamie : 4, 63, 67, 84, 85, 96, 98, 132, 134, 135, 137, 142, 149, 166, 168-170, 174
Mogao 莫高 : 44, 56, 186, 204
Mongolie du Sud : 219, 262
Mongolie-Intérieure : 2, 5, 28, 68, 69, 71, 72, 75, 80, 128, 129, 144, 146, 188, 196, 215-218, 220, 227, 233, 253, 254, 262, 268
Mongols : 23-25, 30, 63, 67, 74, 75, 77, 78, 83, 84, 91, 123, 124, 128, 131, 134, 140, 141, 143, 151, 185, 218
Mönkhkhayrkhan : 257, 258, 276-278
Moqan : 16
Mossoul : 254
Mtskheta : 177

Naïman : 27, 67, 75, 78, 84, 145, 278
Najran : 66
Navekath : 26, 27
Ningxia 寧夏 : 27, 56, 83, 216, 218, 233
Ninive : 81
Ninivites : 231
Nishapur : 26
Nisibe : 19, 64, 98, 132, 149
Noire (mer) : 22
Nubiens : 19
Nuwākiṭ : 132

Olon Süme 71, 75, 80, 138, 265, 266, 271, 272, 274, 276
Ong : 25, 76, 80, 83, 127, 133, 134
Önggüts : 19, 24, 27, 67, 71, 74, 75, 76, 80, 83, 84, 128, 129, 134, 138, 141, 144, 145, 150, 151, 257, 262, 265, 266, 268, 269, 271, 276, 279
Ordos : 276
Orgonum : 136
Orkhon : 216
Oš : 23
Ouïghours : 4, 18, 24, 27, 41, 57, 58, 67, 69, 72, 75, 76, 78, 83, 84, 135, 140, 187, 188, 189, 191, 194, 195, 217
Ouzbékistan : 5, 17, 162, 163, 165, 175, 239
Övörkhangai : 265

Pagode blanche : 71, 128, 196, 269
Pakistan : 132
Paykent : 174
Pékin 北京 : 25, 67, 69, 74, 77, 79, 81, 82, 122, 149, 150
Pendjikent : 148, 163, 174, 176
Perath d-Maišan : 132
Perse : 5, 11, 13, 20, 23, 42, 46, 57, 58, 63, 67, 72, 75, 77, 84, 123, 132, 139, 143, 177, 179
Perses (Persans) : 9, 11, 19
Pishpek : 28, 237, 238
Proche-Orient : 114, 186, 269
Pušang (Bušang/Fušanj) : 9

Qadistan : 8
Qalb Lozeh : 173
Qara Khitai : 21, 23, 28
Qara-Khoja : 24
Qaraqorum : 67, 81, 265, 275
Qara Qoto (Heicheng 黑城) : 2 , 4, 18, 27, 71, 135, 186, 188, 194-196, 215-218, 221-224, 227, 228, 232-234, 265
Qarluq : 17, 21, 28, 29
Qasr bint al-Qadi : 169
Qayaliq : 24
Qinggil : 279
Qinghai 青海 : 83, 217
Qinghe : 279
Qingshan 青山 (Yinshan 陰山) : 71
Qipčaq (Coumans) : 21-23
Qirq Bizeh : 173
Qizhenguan : 274
Qočo (Dakianusšahri, Gaochang 高昌) : 8, 15, 18, 21, 49, 72, 83, 129, 130, 188, 227
Qumul (Hami 哈密) 27
Quanzhou泉州 (Zayton) : 3, 28, 65, 68, 69, 73, 75, 137, 144, 239, 269
Qūn : 21

Rabinjan : 14
Rahiliya : 172

Resafa : 173
Romains : 19
Rome : 123, 186
Route de la soie : 67, 76, 77, 84, 92, 115, 186, 217, 239
Ruoshui 弱水 (Heishui 黑水, Etsin Gol) : 216-219
Russes : 22, 141
Ruthènes : 151

Samarcande : 9-11, 13, 14, 17, 20, 21, 23-26, 30, 31, 44, 77, 82, 121, 132, 163, 165
Sandao haizi 三道海子 (Sanhaizi 三海子) : 279
Sangim : 94
Sanhaizi 三海子 : 279
Saracène : 151
Sarag (Luoyang) : 50, 53, 56, 136
Sarai : 22
Sarbaziyah 132
Šāš (Tashkent) : 16, 17, 20, 23, 239
Scythes : 11
Séleucie-Ctésiphon : 9, 51, 169, 203
Semirech'e (Yeti su) : 3, 7, 27, 28, 30, 80, 128, 135-138, 146-148, 162, 164, 169, 173, 224, 227, 237, 239, 244
Semuren 色目人 : 78, 84
Shaanxi 陕西 : 27, 66, 83, 217, 233
Shache 莎車 (Yarkand) : 10
Shandong 山東 : 273
Shangdu 上都 : 263
Shanxi 山西 : 27, 69, 72, 150, 275
Shazhou 沙州 : 71
Shizisi 十字寺 : 74
Shu : 274
Shuï-pang (Shüīpang, Schüi-pang, Shuipeng, Shuifang 水房?) : 89, 92, 93, 94
Shuzhuanglou 梳妝樓 : 263, 265
Sichuan 四川 : 217, 218
Sijistan (Siğistan, Ségestan) : 17, 132
Šīn : 83, 132, 133, 134
Šīr (pays des) : 189
Sīr Banī Yās (île) : 171
Sogdiane (al-Sughd) : 6, 17, 21, 23, 161, 162, 165, 169, 174, 176, 178, 179
Sogdiens : 2, 18, 29, 72, 92, 115, 131, 135, 136, 144, 176, 188, 209
Songpan 松潘 : 217
Sri Lanka : 80
Sufiyon mahala : 165
Sulaymon-teppa : 165
Susiane : 132
Syrie : 130, 166, 173, 189
Syriens : 19, 131, 141

Ṭabaristan : 132
Tachkent : 269
Tadjikistan : 5
Talas : 13, 16, 17, 67, 136
Tangut : 24, 26, 27, 69, 71, 83, 132, 134, 135, 216-218, 233
Tarim (bassin) : 14, 18, 22, 23
Tartares : 140
Tartarie : 270
Tatars : 217
Tenduc (Tiande 天德) : 25, 71, 269
Tiande 天德 (Tenduc) : 25, 71, 269
Tianqingsi 天慶寺 : 276
Tianshan 天山 (monts) : 14
Tibet : 215
Tibétains : 15, 21, 69, 123, 143, 217
Toba : 217
Tokharistan : 15
Tokmak : 28, 238, 239
Toktogul : 239
Toquz Oghuz : 18
Torghut : 219, 220
Toyoq (Toyuk) : 93, 94, 99, 188
Transoxiane : 15, 17, 83
Tufan 吐蕃 : 69
Tulufan/Turpan : 96
Tur ʿAbdin : 166, 169
Turaniens : 20
Turcomans : 136
Turcs : 2, 8, 9, 11-13, 15-21, 24-27, 29, 30, 76, 82, 123-127, 131-133, 135, 143, 144, 146, 188, 238
Turfan (Turpan, Tulufan 吐魯番) : 3, 4, 7, 15, 18, 24, 71, 72, 82-84, 89-94, 96, 97, 99, 100, 102, 105, 109-115, 143, 148, 186, 188, 192, 195, 221-224, 227
Türgeš : 28
Turkestan : 15, 26, 132, 204, 215, 237, 253
Turkménistan : 5, 125, 162
Tus : 83

Ulaan Daban : 278
Ulaan Tolgoi : 257-280
Urgenč : 136
Urgut : 3, 7, 17, 161-174, 178
Ustrushana : 174, 176
Uzgand : 23

Varakhsha : 174
Ville noire (Heicheng) : 135, 216, 217, 221

Wangmuliang 王墓梁 : 71, 80
Wenzhou 溫州 : 73
Wulishilian 烏梨師斂 (Jérusalem) : 205

Xi Xia 西夏 : 69, 134, 216-218, 233
Xi'an 西安 (Chang'an 長安) : 10, 11, 15, 43, 44, 46, 48-53, 55, 56, 58, 63-65, 122, 136, 138-140, 199, 200, 207-209, 240, 246
Xiajin 夏津 : 273
Xinjiang 新疆 : 5, 25, 28, 69, 71, 72, 75, 80, 83, 89, 94, 147, 204, 239, 279

Yangtsé 揚子江 : 69, 73, 79
Yangzhou 楊州 : 68, 69, 73, 75, 78, 79, 144, 266
Yarkand : 24, 72
Yelikewen 也里可溫 : 74, 75, 77, 78, 82
Yeti su (Semirech'e) : 3, 7, 27, 28, 30, 80, 128, 135-138, 146, 147, 162, 164, 169, 173, 224, 227, 237, 239, 244
Yijinai 亦集乃 (Ejina) : 217
Yinchuan 銀川 : 56, 218
Yinshan 陰山 (monts -, Qingshan 青山) : 71
Yunnan 雲南 : 73, 76

Zayton (Quanzhou泉州) : 3, 28, 65, 68, 69, 73, 75, 137, 144, 239, 269
Zhejiang 浙江 : 73, 78
Zhenjiang 鎮江 : 73, 79, 82
Zhou de l'Est 東周 : 202
Zhouzhi 盩厔 : 55, 66
Zubu 阻卜 : 76

Index des noms de personnes

Aba Ier : 7, 8, 133
Abbā Isaïe : 107
ʿAbdišoʿ (métropolite de Merv) : 19, 76, 125, 126
ʿAbdišoʿ b. Brika : 7, 9, 10, 19, 20, 26, 137
Abraham (hypothèse sur le nom « Aluoben ») : 51
Abraham (nom au Semirech'e) : 128
Abraham Crescas : 138
Abraham Tömüräs : 144, 266
Abu Bakr : 13
Abū Zayd al-Sīrāfī : 50
Adam (diacre) : 15
Adam (Jingjing 景淨) : 43, 200, 205
Adam (prêtre et chorévêque) : 10, 203
Addaï : 6, 123
Aggaï : 6
Ahai : 9
Ahmad Khan : 135
Ahmad Yassavī : 23
Aibuqa/Aibuhua : 265, 275, 276
Aixue 愛薛 (ʿIsā) : 82, 263
Aiyashili : 80
Alexandre le Grand : 6
ʿAli : 13
al-Kašghari, Maḥmud : 29, 135, 136
al-Mansur : 20
al-Muqaddasī : 17
al-Nadīm : 17, 18, 66, 134
al-Šahrastānī : 23
al-Ṭabarī : 12, 14
Altan-buqa : 263
Aluoben 阿羅本 : 10, 11, 12, 43, 49, 51, 63, 64, 200, 201, 205
Aluohan 阿羅憾 : 42
ʿAmr ibn Mattā : 19, 125
An Lushan 安祿山 : 54, 203
An Qingsu 安清素 : 52, 54
An 安 (patronyme) : 44, 54, 209
Ananda : 218, 263
Aolahan 奥剌憨 : 79
Ardabān (hypothèse sur le nom Aluoben) : 52
Ardashir (souverain de Merv) : 177
Arghun Khan : 137
Arnold de Cologne : 264
Awgin (saint) : 98
ʾwšʾ : 243
Ayaširi : 274

Babai : 26
Bačaq Tegin : 30
Bacchus (saint) : 98
Bahrām Čobin : 11
Bar Qalig : 83, 133, 134
Bar Ṣawmā : 23
Barbaʿshmin : 98
Bardesane : 6
Barhebraeus : 19, 20, 76, 80, 83, 123, 126, 127, 131, 133, 134, 139, 140, 145
Baršabba : 7, 98
Bayniel : 138
Beishi 卑失 : 46
Benoît IX : 145
Böhme, Jakob : 193
Boniface VIII : 145
Bouddha : 194, 204, 208
Boyaohe 孛要合 : 273

Changchun 長春 (Qiu Chuji 丘處機) : 25, 77, 279
Chebi 撤必 : 82
Cheng Zhibao 程志保 : 275, 276
Chengzong 成宗 : 263

Chinqai/Činqaï (Zhenhai 鎮海) : 24, 140, 141
Constantin (empereur) : 98
Cosmas Indicopleustès : 8
Cotota : 81
Crescas, Abraham : 138
Cyriaque (nom au Semirech'e) : 128
Cyriaque et Julitta : 98
Cyrillona : 131

Dadian : 191
Dadišoʿ : 7, 26
Dādišoʿ Qaṭrāyā : 98, 107, 193
Daizong 代宗 : 201
Daniel : 98, 228
David (métropolite de Chine) : 50
David (métropolite de Merv) : 7
David (prêtre à la cour de Möngke) : 81
Denḥa (évêque à la cour de Gengis Khan) : 124
Denḥa II : 83, 133, 134, 137
Denḥā (nom au Semirech'e) : 128
Denys de Tell Maḥre : 13
Dewāštič (Diwašini) : 14
Dezong 德宗 : 201
Diodore : 231
Doquz Khatun : 24, 80, 127
Du'a : 266, 267

Élie de Merv : 12, 19, 125
Élie de Nisibe : 19
Élie Ier : 10
Élie III : 23
Élie Jawharī : 16, 17, 25
Élie (nom au Semirech'e) : 128
Élisabeth : 78, 266
Eḷišē Vardapet : 6
Eroghul : 142
Eusèbe de Césarée : 6
Eustache (saint) : 98
Évagre le Pontique : 89
Fébronie (sainte) : 142

Gabriel (Jilie 及烈) : 53, 56, 138, 202
Gaozong 高宗 : 10, 55, 57, 201
Gardīzī : 18
Gengis Khan : 21, 23-25, 67, 72, 75, 77, 80, 82, 124, 127, 128, 142, 145, 149, 151, 185, 218, 279
Georges (Giwargis, Kuolijisi 闊里吉思) : 80, 81, 134, 141, 257-290
Georges (nom au Semirech'e) : 128, 138
Georges (Giwargis, évêque de Khanbaliq) : 74, 138
Georges (saint) : 98, 129, 187, 191
Ghazālī, Muḥammad : 14
Gīghōy : 53
Giuann/Giuànne : 264
Giwargis : 74, 80, 252, 253, 263
González de Clavijo, Ruy : 30
Gorgis : 253
Guillaume de Rubrouck : 24, 25, 27, 64, 68, 77, 81, 82, 135-138, 141, 145, 146, 151, 272, 279
Guo Ziyi 郭子儀 : 54, 203
Güyük : 140, 141
Gyorgis (nom au Semirech'e) : 253

Hanania : 228
Haneda Tōru 羽田亨 : 204, 210
Hélène (sainte) : 98, 142
Ḥnānīšōʿ (Ningshu 寧恕) : 203
Hormizd II : 162
Hormizd IV : 177
Husihui 忽思慧 : 273
Huang Chao 黃巢 : 50, 65, 66
Hudulu 忽都魯 : 265
Huduna 忽都納 : 273
Hülegü : 24, 80, 123, 124, 127, 141

Ibn al-Faqīh : 17
Ibn al-Ṭayyib : 7, 9, 10
Ibn Hawqal : 17, 165, 168
Ibn Rabban al-Ṭabarī : 20
Innocent IV : 140
Irinjin (Rin-čen) : 127, 128
ʿIsā (Aixue 愛薛) : 82
Isaac Ier (catholicos) : 7, 26
Isḥaq : 247
Išoʿdad de Merv : 16, 19
Išoʿdenaḥ de Baṣrā : 16
Išoʿsabran : 71, 135
Išoʿyahb : 9-12
Išoʿyahb Ier : 9-11
Išoʿyahb II : 10
Išoʿyahb III : 10, 12

Jacob : 191

Jean (nom au Semirech'e) : 128, 137
Jean : 190, 262-290
Jean de Dailam : 98, 99
Jean de Marignol : 77, 272
Jean de Montcorvin : 64, 77, 80, 81, 141, 148, 262-264, 270, 272
Jean de Plancarpin : 77, 140, 141
Jean II : 13
Jean V : 125
Jérémie : 251, 252
Jia (famille) : 275
Jia Tujianbuhua 賈禿堅不花 : 275
Jia Tujianlibuhua 賈禿堅里不花 : 275
Jia Tuolibuhua 賈脱里不花 : 274, 275
Jilie 及烈 (Gabriel) : 53, 56, 138, 202
Jingjing 景淨 (Adam) : 43, 52, 54, 200, 203, 205, 209
Jonas : 228
Joseph (métropolite de Merv) : 16
Joseph : 7
Julitta (sainte) : 98
Junbuhua 君不花 (Künbuqa) : 265
Juvayni : 75
Juzjani : 30

K/Görkuz : 253
Kang Zhitong 康志通 : 52
Kang 康 : 44, 52, 209
Karya Benyamin : 147
Kavād Ier : 8
Ked-Buqa : 24
Khizir Kwaja Khan : 84
Khosrau Ier Anuširvān : 8
Khosrau II Aparvez : 96, 124, 125, 177
Khubilai : 24, 67, 71, 79, 80, 82, 190, 220, 263, 276
Kirakos de Ganǧak : 143
Košang : 265
Künbuqa (Junbuhua 君不花) : 265
Kuolijisi 闊里吉思 (Georges, Giwargis) : 80, 263-265

Laozi 老子 : 65
Lazar (nom au Semirech'e) : 136
Lazare : 228
Léon (Dr -, Li Zhizao 李之藻) : 199
Li Jiqian 李繼遷 : 217
Li Su 李素 (Wenzhen 文貞, Lūqā) : 46
Li Weigong 李惟恭 : 274
Li Zhichang 李志常 : 25, 77
Li Zhizao 李之藻 (Dr Léon) : 199
Liu Minzhong 劉敏中 : 262, 263, 273
Liu Zhiyi 劉志義 : 276
Louis IX (saint Louis) : 141
Luc : 190
Luohan 羅憾 : 202
Lūqā (Li Su 李素) : 46

Ma Qingxiang 馬慶祥 : 127, 140
Ma Zuchang 馬祖常 : 268
Ma 馬 (famille) : 268
Maḥmud Karam Kabuli : 22
Mangu : 246
Mangu Ṭâš (nom au Semirech'e) : 245
Marc : 190
Marco Polo : 24, 25, 64, 68, 70-72, 76-79, 135, 149, 185, 189, 219, 265, 269
Marcos (Yahballaha III) : 25, 74, 77, 133-135, 138, 144, 233, 265
Marghuz/Markus : 76
Mārī b. Sulaymān : 19, 125
Mari II bar Tobi : 9
Mari (saint) : 123
Marie : 192
Marsargis (nom au Semirech'e) : 128
Marutha de Tagrit : 13
Marvazī : 217
Maryam : 30
Masʿudi : 189
Matthieu : 190
Mélanie (sainte) : 142
Mercurios (saint) : 129
Mi Guojin 米國進 : 54
Mi Jifen 米繼芬 : 46, 52
Mi Siyuan 米思圓 : 54
Mi Xuanqing 米玄慶 : 52
Mi Xuanying米玄應 : 52
Mi 米 : 44, 209
Miao Daoyi 苗道一 : 275
Michel le Syrien : 13, 21
Mieli 滅里 : 82
Mīlēs : 52
Mogusi 磨古斯 : 76
Moïse : 231
Möngke : 24, 67, 80, 81, 141
Moyan 末艷 (Marie) : 204
Muḥammad : 13
Muḥammad Ghazālī : 14, 22

Naršakhī : 14
Nayan : 79
Nestoris : 147
Nestorius (métropolite de Khanbaliq) : 74
Nestorius (patriarche de Constantinople) : 192
Nestorius (saint) : 231
Ningshu 寧恕 (Ḥnānīšoʿ) : 203
Nomoghan : 265

Odoric de Pordenone : 77
Ögödei : 67
Onesimos : 142
Ong Khan : 76, 80, 124, 127
Ouyang 歐陽 : 274

Pascal de Victoria : 271
Paṣḥā (nom au Semirech'e) : 147
Paštvan : 162
Pérégrin de Castello : 264
Peroz : 55, 57
Pethion (saint) : 98
Peṭros (nom au Semirech'e) : 250
Phags-pa : 68
Philippe le Bel : 137
Phoebammon (saint) : 129, 130
Pierre (nom au Semirech'e) : 147
Piluodusi 毗羅都思 (Pilate) : 205
Ponce Pilate : 4, 188, 205
Prêtre Jean : 139, 186

Qadaq : 24, 140, 141
Qaidu : 265-267
Qi Zhicheng 祁志誠 : 275
Qierjisu 哥爾濟蘇 : 263
Qiu Chuji 丘處機 (Changchun 丘長春) : 77, 279
Quriaguz (Cyriacus) : 76
Quryaqus (mar) : 190
Qutatmish : 80
Qutayba ibn Muslim : 14
Quṭluk ʾwiz (nom au Semirech'e) : 248

Rašīd al-Dīn : 64, 75, 76, 80, 127, 262, 263, 266
Ricci, Matteo : 199
Riccold de Montecroce : 150
Rin-čʾen (Irinjin) : 128
Ruizong 睿宗 : 201

Sabrišoʿ (évêque de Lašoum) : 124
Sabrišoʿ (nom au Semirech'e) : 136
Sabrišoʿ IV : 25
Šadikam (nom au Semirech'e) : 245, 246
Śākyamuni : 202
Ṣalībā ibn Yuḥannā : 19
Ṣalībā Zakhā : 10, 64
Saliman 撒里蠻 : 265
Samson : 191
Sandayoq (nom au Semirech'e) : 30
Šāpur Ier : 72, 177
Šāpur II : 6, 98
Šāpur III : 6
Sara : 134, 141, 142, 262, 263, 271, 275
Sargis (prêtre önggüt) : 129
Sargis (Särgis) : 128, 129, 196
Sargis (Marsargis, nom au Semirech'e) : 128
Sargis (mar) : 79, 82, 190
Sargis (saint) : 30, 125, 130
Satan : 192, 193, 201, 205
Sauma (rabban) : 25, 64, 74, 77, 122, 123, 135, 137, 138, 150, 233, 265
Ṣawmā (dame) : 128
Ṣawmā (nom au Semirech'e) : 128
Šemʿon Benyamin : 121
Sérapion (saint) : 98
Serge et Bacchus : 98
Serge (saint) : v. Sargis : 76, 125, 128-130
Sergius (saint) : 190
Šerkianos (Sergianos ?) : 14
Shahdost : 98
Shi Chongxuan 史崇玄 : 202
Shirin : 96, 124
Shu Yuanyu 舒元輿 : 57
Šiban : 137
Šila : 9
Siméon bar Qalig : 83, 133, 134
Siméon de Beth Aršam : 109
Siméon de Taibūtēh : 98, 103
Sirgis 習里吉斯 : 127, 128, 140
Sisinnios : 129
Siyuan 思圓 : 46, 52, 54
Ṣlībā (nom au Semirech'e) : 128
Šliḥā (nom au Semirech'e) : 128, 147
Solomon (mar) : 78
Sorqaqtani Beki : 24, 71, 80
Su Shi 蘇軾 : 55, 66
Surma d'bayt Dawid : 121

Suzong 肅宗 : 201

Taiping (princesse) 太平公主 : 202
Taizong 太宗 : 201
Tarbo (sainte) : 98
Ṭâš : 246
Tatar Tong'a : 145
Tegin : 30, 75
Temur Khan : 80
Temür Öljeitü : 263
Théodore : 231
Théodore de Merv : 19
Théodore l'Oriental (saint) : 130
Théodore Stratelates (saint) : 129
Théodore Teron (saint) : 129
Théodose (patriarche) : 20
Théophylacte Simocatta : 11
Thomas (apôtre) : 123, 131
Thomas de Marga : 16, 50
Timothée Ier : 9, 15, 17, 19, 27, 50, 106, 123, 132, 133, 143, 203
Timur (Tamerlan) : 28, 30, 31, 83
Tolui : 80, 82
T'ovma Metsobets'i : 31
Tughlugh Timur : 83

Ulugh Beg : 30, 31
ʿUmar : 13
ʿUthman : 13

Wang Pu 王溥 : 48
Wen Tianxiang 文天祥 : 274
Wenzhen 文貞 (Li Su, Lūqā) : 46
Woduohudu 斡朵忽都 : 273
Wu Zetian 武則天 : 201
Wu Zou 吳鄒 : 263
Wuzong 武宗 : 58, 63, 65, 275

Xi Cheng 息誠 : 275
Xu Song 徐松 : 56
Xuanzong 玄宗 : 201, 202

Yahballaha Ier : 7
Yahballaha III : 8, 25-27, 64, 71, 74, 77, 82, 83, 122, 123, 132-135, 137-139, 144, 145, 150, 265
Yamarāja (Yanluowang 閻羅王) : 204
Yan Fu 閻復 : 262, 263, 265, 273, 274, 276
Yao Sui 姚燧 : 274
Yaruq Tegin : 162
Yawnan : 149
Yazdbozid (Yisi 伊斯) : 15, 43, 52, 200, 203
Yazdgird Ier : 176, 177
Yazdgird III : 12, 13, 51, 57
Yebugan 也不干 : 265, 267
Yeliwan 葉里彎 : 262, 275
Yishu 移鼠 (Jésus) : 205
Yisi 伊斯 (Yazdbozid) : 15, 43, 52, 54, 55, 58, 200, 203
Yoḥannan (Ong Khan) : 127
Yoḥannan (évêque) : 10, 53
Yovhannes (arménien) : 31
Yūsuf Kāṣṣ Ḥājib : 195
ʾYwnq (nom au Semirech'e) : 247
Ywšmd qnš' (nom au Semirech'e) : 243

Zhang Wanfu 張萬福 : 202
Zhang Yingzhen 張應珍 : 263, 264, 274
Zhao Shiyan 趙世延 : 268
Zhongzong 中宗 : 201
Zhu'an 朮安 : 262, 264, 273, 274, 279
Zhuhunan 朮忽難 : 275

Index des ouvrages cités

Actes apocryphes des Apôtres : 109, 123, 131
Actes des martyrs persans : 8, 98
  Actes des martyrs : Barbaʿshmin : 98
  Actes des martyrs : saint Bacchus : 98
  Actes des martyrs : saint Cyriaque : 98
  Actes des martyrs : saint Eustache : 98
  Actes des martyrs : saint Georges : 98
  Actes des martyrs : saint Pethion : 98
  Actes des martyrs : saint Serge : 98
  Actes des martyrs : sainte Julitta : 98
  Actes des martyrs : sainte Tarbo : 98
  Actes des martyrs : Shahdost : 98
Aḥsan al-taqāsim : 17
Ambassade auprès de Timur de Ruy González de Clavijo : 30
Antirrhétique : 98
Apophthegmata Patrum : 98
AT Peshitta : 91, 148, 226, 262
  Psautier/Psaumes : 72, 81, 90, 91, 100, 102, 103, 143, 145, 148, 149, 187, 189, 268, 276
  Psaume 1 : 163
  Psaume 2 : 163
  Psaume 15 : 69
  Psaume 24 : 69
  Psaume 34,6 : 268
  Psaume 51(50),2 : 225
  Psaume 68(67),5 : 148, 261, 278
  Psaume 72,17 : 189
  Psaume 125(124),2 : 148, 261, 278
Atlas catalan : 138

Buddhoṣṇīṣavijaya-dhāraṇī : 208

Calendriers : 99
Canons apostoliques : 98
Catalogue des écrivains syriaques : 18-19
Changchun zhenren xiyou ji 長春真人西遊記 : 25
Chronique arabe de Barhebraeus : 124, 127, 140
Chronique de Jean de Winterthur : 264
Chronique de Michel le Syrien : 13, 21
Chronique de Séert : 7, 8, 12, 13
Chronique du Khuzistan : 12, 19, 125
Chronique du Pseudo-Zacharie : 9
Chronique ecclésiastique (Chronicon Ecclesiasticum) de Barhebraeus : 13, 19, 76, 83, 124, 126, 133, 144
Chronique syriaque (Chronicon Syriacum) de Barhebraeus : 20, 76, 83, 124, 126, 127, 140
Confession des péchés et prière d'intercession : 190
Credo : 188

Da Qin Jingjiao dasheng tongzhen guifa zan 大秦景教大聖通真歸法讚 (« La Louange du refuge recherché pour la vérité répandue du grand Saint de l'enseignement illustre de Da Qin ») : 206
Da Qin Jingjiao liuxing Zhongguo bei 大秦景教流行中國碑 (« Stèle de la diffusion de l'Enseignement brillant dans l'Empire du Milieu ») : 43, 199
Da Qin Jingjiao Sanwei mengdu zan 大秦景教三威蒙度讚 (« Éloge des Trois majestés de la religion brillante [du Da Qin] par lesquelles on obtient le Salut ») : 48
Da Qin Jingjiao xuanyuan zhiben jing 大秦景教宣元至本經 (« Le livre du principe originel de la Religion radieuse du Da Qin ») : 44, 48, 206, 208

Da Qin si 大秦寺 (poème de Su Shi) : 55, 56
Dādishoʿ Qaṭrāyā (Œuvres de) : 98
Daodejing 道德經 : 203
Description du monde de Marco Polo : 25, 71, 72, 76, 79, 135, 265, 269
Dīwān lughāt al-Turk : 29, 135, 136
Doctrine des Apôtres : 6
Dormition de la Vierge : 98, 99

Ethikon de Barhebraeus : 133
Explication des mystères de l'Église : 98

Fiqh an-Naṣrānīya d'Ibn al-Ṭayyib : 7, 9, 10

Gannat Bussāmē : 18, 19, 146
Gloria in excelsis Deo : 205, 206

Histoire de Boukhara : 14
Histoire de Daniel : 98
Histoire de mar Yahballaha et de rabban Sauma : 8, 25-27, 64, 74, 77, 83, 122, 123, 132-135, 137, 138, 144, 150, 265
Histoire de Tamerlan et de ses successeurs : 31
Histoire des mages : 189
Histoire des Mongols (Ystoria Mongalorum) de Jean de Plancarpin : 77, 140
Histoire des Vardanians d'Eḷišē Vardapet : 6
Histoire de Théophylacte Simocatta : 11
Historia monastica : 16, 50
Homélie de Bābay de Nisibe : 98
Ḥudūd al-ʿĀlam : 18

Invention de la croix : 98
Itinerarium de Guillaume de Rubrouck : 24, 27, 64, 68, 77, 81, 82, 135, 141, 145, 151, 272, 279

Jamiʿuʾt-tawarikh (Collection de chroniques) : 64, 75, 76, 80, 127, 262, 263, 265, 266
Jingjiao sanwei mengdu zan 景教三威蒙度讚 (« Louange de la transcendance *[pāramitā]* des Trois majestés de l'Enseignement illustre ») : 48

Kitāb al-āthār al-bāqiyah ʿan al-qurūn al-khāliyah d'al-Birunī : 7, 20
Kitāb al-dīn waʾl-dawlah d'Ibn Rabban al-Ṭabarī : 20
Kitāb al-Fihrist : 17, 18, 66
Kitāb al-Majālis : 19
Kitāb al-Mijdal : 6, 7, 9, 12, 15, 16, 19, 23, 26, 27, 76, 125, 132
Kitāb al-milal waʾl-niḥal : 23
Kitāb Ṭabāʾiʿ al-ḥayawān al-baḥrī waʾl-barrī : 21
Kutadgu Bilig : 195

Légende de mar Barshabba : 98
Légende de saint Georges : 191
Légende des Dormants d'Éphèse : 98
Lettres de Jean de Montcorvin : 64, 77, 80, 81, 141, 262, 264, 270, 272
Lettres de Išoʿyahb III : 12
Lettres de Timothée I[er] : 15, 18, 50, 123, 132, 142
Liaoshi 遼史 : 76
Liber Patrum : 9
Livre de l'Abeille : 25
Livre de la chasteté : 7, 16
Livre de la connaissance de tous les royaumes : 22
Livre de prière : 189
Livre des gouverneurs : 16, 50
Livre des lois des pays : 6
Livre des religions et des sectes : 23

Mukhtaṣar Kitāb al-Buldān : 17

Nomocanon de ʿAbdišoʿ bar Brika : 7, 9, 10, 20, 21, 64, 136
NT Peshitta : 100, 103-105, 108-110
Vetus Syra : 103
Évangile : 100
Matthieu : 100, 189, 190
Matthieu 10,17 : 104-106, 108-110
Matthieu 10,42 : 196
Matthieu 28,20 : 122
Marc 13,9 : 110
Luc : 100
Luc 6,17 : 107
Luc 7,5 : 110
Luc 14,26-27 : 123
Luc 22,66 : 110
Jean : 100
Jean 1,1-5 : 233

Jean 9,22 : 103-106, 108-110
Jean 9,39 : 107
Épître aux Romains : 100
I Épître aux Corinthiens : 69, 100
Épître aux Galates : 69, 100
Épître aux Galates 6,17 : 195
Épître à Timothée : 100
Épître à Tite : 100
Première Épître de Pierre 2,9 : 189
Apocalypse 20,10 : 193

Ordo des jugements ecclésiastiques : 26

Peregrinatio de Riccold de Montecroce : 150
Praeparatio evangelica : 6
Prière d'intercession : 190

Récit de voyage d'Odoric de Pordenone : 77
Récit de voyage de Jean de Marignol : 77, 272
Rituel de mariage : 191

Sagesse d'Aḥiqar : 98
Shizun bushi lun disan 世尊布施論第三 (« À propos du don d'aumônes du Seigneur de l'univers, troisième partie ») : 48, 205
Shujun gushi 蜀郡故事 (Antiquités du district de Shu) : 56
Siméon de Taibūtēh (Œuvres de) : 98, 103
Ṣūrat al-ʾArḍ : 17
Synodicon Orientale : 7, 9, 10, 26, 246

Tabaqat-i Nasiri : 30
Tang huiyao 唐會要 : 49
Taʾrīkh al-rusul : 12, 14
Taʾrīkh-i Bukhārā : 14, 16
Tarikh-i jahangusha (Histoire du conquérant du monde) : 75
Texte rituel : 190
Textes médicaux : 99
Textes pharmacologiques : 99
Tezkere : 14, 22, 23
Ting mishishuo jing 聽迷詩說經 : 212
Topographie chrétienne : 8

Vie de mar Aba : 8, 133
Vie de mar Awgin : 98
Vie de mar Sérapion : 98
Vie de saint Jean de Dailam : 98, 99
Voyage à l'Ouest (長春真人西遊記) : 25
Voyage d'Ibn Baṭṭuṭa : 22
Voyage du marchand Sulayman : 50, 66

Xuting mishisuo jing 序聽迷詩所經 : 48, 204, 211

Yishenlun 一神論 (« À propos du Dieu unique/Traité du Dieu unique ») : 48, 205
Yitianlun diyi 一天論第一 (« À propos du Dieu unique, première partie/Traité du Dieu unique ») : 48, 205
Yu di'er 喻第二 : 48, 205
Yuanshi 元史 : 64, 71, 75, 80, 82, 145, 262, 263, 265, 273, 275

Zayn al-Akhbār de Gardīzī : 18
Zhi xuan anle jing 志玄安樂經 : 48, 205
Zhoushu 周書 : 75
Zunjing 尊經 : 47, 48, 205, 209

Table des matières

Introduction par Pier Giorgio Borbone & Pierre Marsone 1

Mark Dickens – *Le christianisme syriaque en Asie centrale* 5

Pénélope Riboud – *Le christianisme syriaque à l'époque Tang* 41

Li Tang – *Le christianisme syriaque dans la Chine des Mongols Yuan : diffusion, statut des chrétiens et déclin (XIII^e^-XIV^e^ siècles)* 63

Chiara Barbati – *La documentation sogdienne chrétienne et le monastère de Bulayïq* 89

Pier Giorgio Borbone – *Les « provinces de l'extérieur » vues par l'Église-mère* .. 121

Barakatullo Ashurov – *Inculturation matérielle de l'Église d'Orient en Asie centrale : témoignages archéologiques* 161

Peter Zieme – *Notes sur les textes chrétiens en vieux-ouïghour* 185

Max Deeg – *La littérature chrétienne orientale sous les Tang : un bref aperçu* ... 199

Natalia Smelova – *Manuscrits chrétiens de Qara Qoto : nouvelles perspectives de recherche* 215

Alain Desreumaux – *La collection des pierres tombales syro-orientales du Turkestan conservées à Paris et à Lyon* 237

Takashi Osawa & Hidemi Takahashi – *Le prince Georges des Önggüt dans les montagnes de l'Altaï de Mongolie : les inscriptions d'Ulaan Tolgoi de Doloon Nuur* 257

Index des manuscrits 291

Index des noms géographiques et ethniques 293

Index des noms de personnes 299

Index des ouvrages cités 304

Table des matières 307

Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine, P. G. Borbone & P. Marsone (éds), Paris, 2015 (Études syriaques 12), p. 307.